رسالة

اثبات العقل المجرد

خواجه نصیر الدین طوسی

و شروح آن

شمس الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی و ...

مقدمه

احد فرامرز قراملکی

تصحیح و تحقیق

طیبه عارف نیا

بسم الله الرحمن الرحیم

میراث مکتوب

۲۶۴

علوم و معارف اسلامی

۶۰

سرشناسه : مرکز پژوهشی میراث مکتوب
عنوان قراردادی : رسالة اثبات العقل. شرح
عنوان و نام پدیدآور : رساله اثبات العقل المجرد خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن / [شارحان] شمس الدین کیشی... [و دیگران]؛ مقدمه احد فرامرز قراملکی؛ تصحیح و تحقیق طیبه عارف‌نیا.
مشخصات نشر : تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب؛ لندن: موسسه مطالعات اسماعیلی، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری : صد و شانزده، ۲۵۰، 10 ص.
فروست : میراث مکتوب؛ ۲۶۴. علوم و معارف اسلامی، ۶۰
شابک : 978-600-203-075-7
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : [شارحان] شمس‌الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی ...
یادداشت : این اثر شامل متن رساله طوسی و هفت شرح مهم بر آن است.
موضوع : نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. رسالة اثبات العقل ـ نقد و تفسیر
موضوع : فلسفه اسلامی
موضوع : کلام شیعه امامیه
شناسه افزوده : کیشی، محمد بن احمد، ۶۱۵ ـ ۶۹۵ ق.
شناسه افزوده : فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۴۰ ـ ، مقدمه‌نویس
شناسه افزوده : عارف نیا، طیبه، ۱۳۴۸ ـ ، مصحح
شناسه افزوده : نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. رسالة اثبات العقل. شرح
رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۳ ۹ک ۵۰۳ر / BBR ۸۵۰
رده‌بندی دیویی : ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۰۲۰۹۳

رسالة

اثبات العقل المجرد

خواجه نصیر الدین طوسی

و شروح آن

شمس الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی و ...

شبكة الفكر
alfeker.net

مقدّمه

احد فرامرز قراملکی

تصحیح و تحقیق

طیّبه عارف نیا

The Institute of Ismaili Studies

رسالة إثبات العقل المجرّد

خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن

تألیف: شمس‌الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی و...

مقدمه: احد فرامرز قراملکی

تصحیح و تحقیق: طیبه عارف‌نیا (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری)

ناشر: میراث مکتوب

با همکاری

موسسهٔ مطالعات اسماعیلی (لندن)

مدیر تولید: محمد باهر

مدیر فنّی و امور چاپ: حسین شاملوفرد

ترجمهٔ گزیدهٔ مقدمه به انگلیسی: مصطفی امیری

صفحه‌آرا: رضا سلگی

چاپ اوّل: ۱۳۹۳

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

بها: ۱۸۶۰۰ تومان

شابک: ۷ ـ ۰۷۵ ـ ۲۰۳ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸

چاپ: نقره آبی ـ **صحافی:** الفبا

همهٔ حقوق متعلق به ناشر و محفوظ است

نشر الکترونیکی اثر بدون کسب اجازهٔ کتبی از ناشر ممنوع است

نشانی ناشر: تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹

تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir

http://www.MirasMaktoob.ir

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدّد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی.

مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوششهای محققان و مصحّحان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

اکبر ایرانی

مدیرعامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب

تقدیم به دو کتابشناس فاضل

استاد محمدتقی دانش‌پژوه

و

استاد شیخ عبدالله نورانی

فهرست مطالب

انگاره‌ای جهان‌شناختی ایستاده بر تعریفی معرفت‌شناختی / احد فرامرز قراملکی . . بیست و پنج
اقبال دانشمندان به برهان طوسی . . . . بیست و شش
برهان حقایق نفس الأمری به تقریر طوسی . . . . بیست و هشت
تشابه برهان حقایق أبدي لایب نیتز با برهان طوسی . . . . سی
نقد برهان حقایق نفس الأمری. . . . . سی و یک
سخنی دربارهٔ مجموعه حاضر . . . . سی و سه

مقدمهٔ مصحّح . . . . سی و هفت
۱. برهان حقایق نفس الأمری . . . . سی و هشت
۱ ـ ۱) تقریر برهان خواجه. . . . . سی و هشت
۱ ـ ۲) معنای نفس الأمر. . . . . سی و نه
۱ـ۲ـ۱) «نفس الأمر» در نگاه حکیمان. . . . . چهل
۱ـ۲ـ۲) «نفس الأمر» در لسان شرع. . . . . چهل
۱ـ۲ـ۳) صادر اول در لسان شرع. . . . . چهل و یک
۱ـ۲ـ٤) قرآن کریم و قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد». . . . . چهل و دو
۱ ـ ۳) مهم‌ترین انتقادات وارد بر برهان حقایق نفس الأمری. . . . . چهل و سه
۱ـ۳ـ۱) «موجود در نفس الأمر»، موجود در جوهر مفارق نیست . . . . چهل و سه
۱ـ۳ـ۲) در مطابقت میان دو امر، تغایر بالشّخص لازم نیست . . . . چهل و چهار
۱ـ۳ـ۳) در مطابقت، وجود متعلّقی ثابت در خارج از ذهن لازم نیست. . . . . چهل و پنج

۱-۳-٤) تقسیم خواجه در مورد ثابت خارج از ذهن به قائم به نفس و متمثّل در غیر، حاصر نیست.. چهل و شش
۱-۳-٥) نقد وجوه مذکور برای محال بودن قسم قائم به نفس در تقسیم فوق... چهل و هفت
۱-۳-٦) ردّ قول خواجه در مورد امتناع مثل افلاطونی.............. چهل و هفت
۱-۳-۷) ردّ قول به امتناع بالقوه بودن ثابت خارجی به طور مطلق........... چهل و هشت
۱-۳-۸) نقد ادّلهٔ خواجه بر امتناع این که ثابت خارجی واجب الوجود باشد... چهل و هشت
۱-۳-۹) نقد وجوب بالفعل بودن ثابت خارجی از همهٔ جهات، به وجهی دیگر .... پنجاه
۱-۳-۱۰) اشکال بر تسمیهٔ موجود مذکور به «عقل کل»..................... پنجاه
۱-۳-۱۱) نقد تطبیق موجود مذکور بر «لوح محفوظ»................. پنجاه و یک
۲. معرفی رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه و شروح و تعلیقات نگاشته شده بر آن......... پنجاه و یک
۲ ـ ۱) رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه طوسی.......................... پنجاه و دو
۲ ـ ۲) روضة المناظرة في شرح رسالة «إثبات العقل» از شمس الدین کیشی......... پنجاه و سه
۲-۲-۱) شرح حال حکیم شمس الدین کیشی (٦۱٥ - ٦۹٥؟ ق.)............. پنجاه و سه
۲-۲-۲) معرفی شرح حکیم کیشی................................ پنجاه و هفت
۲ ـ ۳) شرح مولا جلال الدین دوانی............................. پنجاه و هشت
۲-۳-۱) شرح حال مولانا محمّد بن اسعد دوانی (۸۳۰ ـ ۹۰۸ ق.)............ پنجاه و هشت
۱-۳-۲) معرفی شرح محقق دوانی بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه طوسی .... شصت و پنج
۲ ـ ٤) حاشیهٔ شمس الدین محمد گیلانی (ملا شمسا) بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن .... شصت و پنج
۲-٤-۱) شرح حال شمسا گیلانی (ـ ۱۰۹۸؟ ق.)..................... شصت و شش
۲-٤-۲) معرفی حاشیهٔ شمسا گیلانی .... شصت و نه
۲ ـ ٥) حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن......... هفتاد
۲-٥-۱) شرح حال مولا حسین بن عبد الحق الهی اردبیلی (۸۷۰ ـ ۹٥۰ ق.).......... هفتاد
۲-٥-۲) معرفی حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی.................... هفتاد و سه
۲ ـ ٦) شرح مولا محمد حنفی هروی.............................. هفتاد و چهار
۲-٦-۱) شرح حال مولا حنفی هروی (زنده به سال ۹۲٥ ق.)............. هفتاد و چهار
۲-٦-۲) معرفی شرح مولا محمّد حنفی هروی....................... هفتاد و پنج
۲ ـ ۷) شرح شیخ احمد جندی................................... هفتاد و شش
۲-۷-۱) شرح حال شیخ احمد جندی (قرن دهم هجری قمری)............. هفتاد و شش
۲-۷-۲) معرفی شرح شیخ احمد جندی بر رسالهٔ إثبات عقل خواجهٔ طوسی .. هفتاد و هشت
۲ ـ ۸) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ .... هفتاد و نه

٣. شیوهٔ تصحیح .... هشتاد
٤. تعلیقات .... هشتاد و دو
٥. معرفی دست‌نویس‌ها .... هشتاد و دو
٥ ـ ١) رسالهٔ إثبات العقل خواجهٔ طوسی .... هشتاد و دو
٥ ـ ٢) روضة الناظر (روضة المناظرة) ـ شرح شمس الدین کیشی .... هشتاد و سه
٥ ـ ٣) شرح جلال الدین دوانی بر رسالهٔ إثبات العقل .... هشتاد و چهار
٥ ـ ٤) حاشیه شمسا گیلانی .... هشتاد و پنج
٥ ـ ٥) حاشیه کمال الدین حسین الهی اردبیلی .... هشتاد و پنج
٥ ـ ٦) شرح مولا محمد حنفی هروی .... هشتاد و پنج
٥ ـ ٧) شرح شیخ احمد جندی .... هشتاد و شش
٨ ـ ٥) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ .... هشتاد و شش
تقدیر و تشکر .... هشتاد و شش

١. رسالةٌ في إثبات العقل المجرّد ١

[برهان الطّوسي على وجود العقل المجرّد] ٣
[المقدّمة الأولى] ٣
[المقدّمة الثّانية] ٤
[المقدّمة الثّالثة] ٤
[المقدّمة الرّابعة] ٤
[المقدّمة الخامسة] ٤
[إحالة الصّورة الأولى] ٤
[الوجه الأوّل:] ٥
[دخلٌ و دفع] ٥
[الوجه الثّاني:] ٥
[الوجه الثّالث:] ٥
[إحالة الصّورة الثّانية] ٦
[إحالة الصّورة الثّالثة] ٦
[صحّة الصّورة الرّابعة] ٦
[المقدّمة السّادسة] ٦
[المقدّمة السّابعة] ٦
[النّتيجة] ٧

[استدراكٌ في عدم جواز كون ذلك الموجود واجب الوجود] ۷
[العقل الأوّل في القرآن المجيد] ۸

۲. روضة الناظر في شرح نفس الأمر ۹

[مقدّمة الشّارح] ۱۱
[نقل كلام الطّوسي] ۱۳
[المقدّمة الأولى] ۱۳
[المقدّمة الثّانية] ۱۳
[نقد الشّارح على المقدّمة الثّانية] ۱۳
[إقامة الدّليل على امتناع الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالشّخص] ۱۳
[دخلٌ و دفع] ۱٤
[إقامة الدّليل على بطلان القول ببداهة أنّ العلم صورة للمعلوم حالّة في ذات العالم] ۱٤
[عدم تشابه حلول الصّورة العلميّة في ذات العالم، و حلول الأعراض الجسمانيّة في موضوعاتها] ۱٤
[دخلٌ و دفع] ۱۵
[إيراد الشّارح على القول بأنّ ما في نفس الأمر، المراد به هو الموجود في الجوهر المجرّد] ۱۵
[المقدّمة الثّالثة] ۱٦
[المقدّمة الرّابعة] ۱٦
[نقد الشّارح على المقدّمات السّابقة] ۱٦
[الإشكال الأوّل] ۱٦
[الإشكال الثّاني] ۱۸
[المقدّمة الخامسة] ۱۸
[إيراد إشكالٍ] ۱۸
[إشكالٌ آخر] ۱۹
[إحالة الصّورة الأولى] ۱۹
[الوجه الأوّل] ۱۹
[تقرير مقدّمات القياس الأوّل] ۱۹
[الصغرى:] ۱۹
[الكبرى:] ۱۹
[النّتيجة:] ۱۹
[بيان الصّغرى] ۲۰

[بيان الكبرى] ۲۰
[النّتيجة] ۲۰
[تقرير مقدّمات القياس الثّاني] ۲۰
[الصّغرى:] ۲۰
[الكبرى:] ۲۰
[النّتيجة] ۲۱
[بيان الصّغرى] ۲۱
[بيان الكبرى] ۲۱
[نقد القياسين] ۲۱
[نقد القياس الأوّل] ۲۲
[مستند منع الصّغرى] ۲۲
[مستند منع الكبرى] ۲۲
[نقد القياس الثّاني] ۲۲
[جواب الشّارح عن السّؤال المقدّر] ۲۳
[إيراد المصنّف سؤالاً مقدّراً] ۲۳
[نقد الشّارح على السّؤال المذكور] ۲٤
[جواب المصنّف عن السّؤال المقدّر] ۲٤
[نقد الشّارح على الجواب المذكور] ۲٤
[الوجه الثّاني] ۲٤
[الوجه الثّالث] ۲٥
[إحالة الصّورة الثّانية] ۲٥
[كلام الشّارح في عدم إحالة القول بالمثل الأفلاطونيّة] ۲٥
[إحالة الصّورة الثّالثة] ۲٦
[نقد الشّارح على دليل المصّنف] ۲٦
[صحّة الصّورة الرّابعة] ۲۷
[المقدّمة السّادسة] ۲۷
[إيراد إشكال] ۲۸
[المقدّمة السّابعة] ۲۸
[نتيجة البرهان] ۲۹
[استدراك المصنّف في عدم جواز كون ذلك الموجود واجبَ الوجود] ۲۹
[الوجه] الأوّل: ۳۰

و [الوجه] الثّاني: ۳۰
[الوجه] الثّالث: ۳۰
[إيراد إشكال] ۳۰
[إشكالٌ آخر] ۳۰
[إشكالٌ ثالث] ۳۱
[تسمية المصنّف الموجود الّذي أثبته، بالعقل الكلّ] ۳۱
[نقد الشّارح على كلام المصنّف] ۳۱
[توجيه كلام المصنّف] ۳۱
[مقارنة المصنّف بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ] ۳۲
[نقد الشّارح على المصنّف] ۳۲
[رأى الشّارح في اللّوح المحفوظ] ۳۲
[تسمية المصنّف العقل الكلّ، بالكتاب المبين] ۳۲
[أقوال المفسّرين في قوله تعالى (و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ)] ۳۲
[ترجيح الشّارح القولَ الثّاني] ۳۳
[تذنيبٌ في معنى الكتاب المبين] ۳٤
[نقض الشّارح كلامَ المصنّف] ۳۵
[الوجه] الأوّل: ۳۵
[الوجه] الثّاني: ۳۵
[الوجه] الثّالث: ۳۵
فصلٌ [في بيان المراد من نفس الأمر] ۳۷
[البحث اللّفظي في معنى نفس الأمر] ۳۷
[معنى «الأمر» في محلّ البحث هو «الشّيء»] ۳۷
[بيان معنى «النّفس»] ۳۷
[البحث المعنوى في معنى نفس الأمر] ۳۸
[الحلّ الإجمالي:] ۳۹
[الحلّ التّفصيلي:] ٤۰
[ذكر الأقوال في ظرف وجود المضاف من حيث هو مضاف] ٤۰
فصلٌ [في بيان الفرق بين المراد بالوجود الخارجي و بين ما في نفس‌الأمر] ٤۲
[أعمّيّة ما في نفس الأمر من الوجود الخارجي] ٤٤

۳. شرح رسالة إثبات العقل المجرّد لجلال الدّين الدّواني ٤۵

[خطبة الشّارح] ٤۷

[كلام المصنّف في المقدّمة الأولى] ٤٨
[المقدّمة الثانية] ٤٩
[إشكالٌ] ٤٩
[دخلٌ و دفع] ٤٩
[المقدّمة الثّالثة] ٤٩
[المقدّمة الرّابعة] ٥٠
[المقدّمة الخامسة] ٥٠
[إحالة الصّورة الأولى] ٥٠
[الوجه الأوّل] ٥٠
[دخلٌ و دفع] ٥٠
[إيراد إشكالٍ] ٥١
[إشكالٌ آخر] ٥١
[الوجه الثّاني] ٥١
[إيراد إشكالٍ] ٥٢
[الوجه الثّالث] ٥٢
[إيراد إشكالٍ] ٥٢
[إحالة الصّورة الثّانية] ٥٢
[إيراد إشكالٍ] ٥٢
[عدم دلالة البرهان الدّالّ على امتناع المُثُل الأفلاطونية على مراد المصنّف] ٥٣
[عدم إقامة البرهان من أرسطاطاليس على امتناع المُثُل الأفلاطونيّة] ٥٣
[إحالة الصّورة الثّالثة] ٥٣
[إيراد إشكالٍ] ٥٤
[صحّة الصّورة الرّابعة] ٥٤
[المقدّمة السّادسة] ٥٤
[إيراد إشكالٍ] ٥٤
[المقدّمة السّابعة] ٥٥
[تقرير الدّواني للمقدّمة السّابعة] ٥٥
[دخلٌ و دفع] ٥٥
[النّتيجة] ٥٦
[تقرير الدّواني للبرهان بعد إيراد المنوع السّابقة] ٥٦

[عدم جواز كون ذلك الموجود واجبَ الوجود] ۵۷
[إشكالٌ في كيفيّة تحقّق الكثرة في المحلّ الواحد] ۵۷
[إشكالٌ في صدور الكثرات من الواحد] ۵۷
[إشكالٌ في كيفيّة علمه تعالى بهذه الكثرة] ۵۸
[مقارنة المصنّف بين ذلك الموجود الّذي أثبته، و اللّوح المحفوظ] ۵۸
[إشكالٌ آخر من الدّواني] ۵۸
[دخلٌ و دفعٌ] ۵۹
[إيراد الدّواني على تسمية المصنّف ذلك الموجود بالعقل الكلّ] ۵۹
[تذنيبٌ] ٦٠

۴. الحاشية على رسالة إثبات العقل المجرّد للطوسي و شرح الدّواني عليها لشمسا الجيلاني ٦١

[إشارة إلى كلام المصنّف] ٦٣
[ذكر ملخّص استدلال المصنّف] ٦٣
[المقدّمة الأولى] ٦٣
[المقدّمة الثالثة] ٦٣
[المقدّمة الرابعة] ٦٤
[المقدّمة الخامسة] ٦٤
[المقدّمة الثّانية للمصنّف] ٦٤
[بطلان كون ذلك الموجود المجرّد واجب الوجود] ٦٥
[التّعابير عن الموجود المجرّد المذكور] ٦٥
[إيرادات المحشّي على المصنّف] ٦٦
[الإشكال] الأوّل: ٦٦
و[الإشكال] الثّاني: ٦٦
[أقسام الوجود الذّهنى] ٦٧
[كفاية المغايرة الاعتباريّة في حصول المطابقة] ٦٧
و [الإشكال] الثّالث: ٦٨
[الجواب عن السّؤال المقدّر] ٦٨
[دخلٌ و دفعٌ] ٧٠
[وجوه تصوّر ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى ذات الممكن بالذّات] ٧١

[الوجه الأوّل] ۷۱
و [الوجه الثّاني] ۷۱

۵. الحاشية على رسالة إثبات العقل المجرّد للطوسي و شرح الدّواني عليها للإلهي الأردبيلي ۷۵

[خطبة المحشّي] ۷۷
۱. قول المصنّف: «و بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه...» ۷۷
۲. [نقد قول المصنّف: «ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً...»] ۷۷
۳. [نقد قول المصنّف: «إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص»] ۷۸
٤. [استدراكٌ و نقدٌ على قول الشّارح: «و فيه بحثٌ إذ يكفي التّغاير الاعتباري...»] ۷۸
[۵. معنى نفس الأمر و نقل قول التّفتازاني] ۷۹
[٦. نقد قول المصنّف: «أو متمثّلاً في غيره...»] ۷۹
[۷. قول الشّارح: «و إلّا لم يطابق له ما لا وضع له لامتناع...»] ۸۰
[۸. شرح قول الشّارح: «باعتبار التجريد عن المشخصات...»] ۸۰
[۹. نقد قول المصنّف: «إذا كانت كذلك كانت قائمةً بغيرها..»] ۸۰
[۱۰. نقد قول الشّارح: «ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا حصلت...»] ۸۰
[۱۱. نقد قول الشّارح: «أو لأنّ الحاكم هو العقل...»] ۸۱
[۱۲. نقد قول الشّارح: «و لقائلٍ أن يقول: كون تلك الأحكام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ...»] ۸۱
[۱۳. شرح قول الشّارح: «و البرهان الدّالّ على امتناع المثل... كما حقّق في موضعه»] ۸۱
[۱٤. شرح قول الشّارح: «و لمّا كانت صادقة وجب أن يكون مضمونها ثابتاً...»] ۸۱
[۱۵. نقد قول الشّارح: «لأنّا نقول لمّا حكمنا في تلك القضايا...»] ۸۳
[تذنيبٌ] ۸٤
[۱٦. اشارةٌ إلى قول الشّارح: «و على التّنزّل من ذلک فهذا المحلّ هو أوّل المعلولات»] ۸٤
[۱۷. شرح قول الشّارح: «و الواحد لا يصدر عنه الكثرة إلّا من جهاتٍ كثيرةٍ...»] ۸٤
[۱۸. نقد قول الشّارح: «قوله: و على الأوّل يكون علم الواجب متوقّفاً على وجودها في ذلك المحلّ...»] ۸۵
[۱۹. قوله: «و على الأوّل...»] ۸۵
[۲۰. نقد قول الشّارح: «أقول: إنّما ثبت كونه عقلاً ان لو ثبت كونه بالفعل...»] ۸٦
[۲۱. إشارةٌ إلى قول الشّارح: «ولي في تحقيق نفس الأمر كلامٌ بعيد الغور...»] ۸٦

۶. شرح رسالة إثبات العقل المجرّد للحنفي الهروي ۸۹
[المقدّمة الأولى] ۹۱
[نقل قول الدّواني في المقام] ۹۱
[المقدّمة الثّانية] ۹۲
[نقل إيراد الدّواني في المقام] ۹۲
[تذنيبٌ] ۹۳
[نقل كلام الكيشي في المقام] ۹۳
[الوجه الأوّل:] ۹۳
[الوجه الثّاني:] ۹۳
[دخلٌ و دفع] ۹۴
[نقد كلام الكيشي] ۹۴
[المقدّمة الثّالثة] ۹۵
[نقل كلام الدّواني في المقام و نقده] ۹۵
[المقدّمة الرّابعة] ۹۵
[تنبيهٌ] ۹۵
[وهمٌ و دفعٌ] ۹۶
[المقدّمة الخامسة] ۹۶
[نقل كلام الكيشي في المقام] ۹۶
[ردّ كلام الكيشي] ۹۶
[إيراد إشكالٍ] ۹۷
[إحالة الصّورة الأولى] ۹۷
[الوجه الأوّل المشتمل على دليلين] ۹۷
[إيراد كلام الكيشي في المقام] ۹۷
[الدّليل الأوّل:] ۹۷
[نقد الدّليل الأوّل] ۹۸
[الدّليل الثّاني:] ۹۸
[نقد الدّليل الثّاني] ۹۸
[دخلٌ و دفعٌ من المصنّف] ۹۸
[إيراد نقد الكيشي في المقام] ۹۸
[إيراد إشكالٍ آخر] ۹۹
[نقل كلام الدّواني في المقام] ۹۹

[الوجه الثّاني:] ۱۰۰
[إشارةٌ إلى كلام الدّواني في المقام] ۱۰۰
[نقل كلام الكيشي في المقام] ۱۰۰
[نقل كلام الدّواني في المقام] ۱۰۱
[إحالة الصّورة الثّانية] ۱۰۲
[إيراد إشكالٍ] ۱۰۲
[إشارةٌ إلى كلام الفارابي في المُثُل الأفلاطونية] ۱۰۲
[إشارةٌ إلى قول صاحب الإشراق] ۱۰۲
[إيراد كلام الدّواني في المقام] ۱۰۳
[إحالة الصّورة الثّالثة] ۱۰۳
[إيراد كلام الدّواني في المقام] ۱۰٤
[إشارةٌ إلى كلام الكيشي في المقام] ۱۰٤
[إيراد كلام الكيشي] ۱۰٤
[صحّة الصّورة الرّابعة] ۱۰۵
[المقدّمة السّادسة] ۱۰۵
[إيراد كلام الدّواني في المقام] ۱۰۵
[إيراد كلام الكيشي في المقام] ۱۰۵
[المقدّمة السّابعة] ۱۰۵
[إيراد كلام الدّواني في المقام] ۱۰٦
[النّتيجة:] ۱۰۷
[عدم جواز كون ذلك الموجود واجب الوجود] ۱۰۷
[إيراد كلام الكيشي في المقام] ۱۰۸
[إيراد إشكالٍ من الكيشي] ۱۰۸
[إشكالٌ آخر نقلاً عن الكيشي] ۱۰۸
[نقل كلام الدّواني في المقام] ۱۰۹
[نقل كلام الكيشي في المقام] ۱۰۹
[نقل كلام الكيشي آنفاً] ۱۱۰
[إيراد كلام الدّواني في المقام] ۱۱۰
[نقل كلام الدّواني آنفاً] ۱۱۰
[نقل كلام الدّواني و ردّه] ۱۱۰
[إيراد كلامٍ آخر من الدّواني] ۱۱۰

[تضعيف كلام المحشّي على شرح التّجريد] ۱۱۱
[إيراد كلام المصنّف] ۱۱۱
[نقل كلام الكيشي في المقام] ۱۱۱
[ردّ الشّارح على الكيشي] ۱۱۲
[الوجه الأوّل] ۱۱۲
[الوجه الثّاني] ۱۱۳
[الوجه الثّالث] ۱۱۳
[الوجه الرّابع] ۱۱۳
[الوجه الخامس] ۱۱٤
[الوجه السّادس] ۱۱٤
[كلامٌ في معنى نفس الأمر نقلاً عن التّفتازاني] ۱۱٤
[بيان اعتراض] ۱۱٥
[ردّ كلام المعترض] ۱۱٥
[جواب الشّارح] ۱۱٥
[ذكر معنى نفس الأمر نقلاً عن العلّامة] ۱۱٥
[المقارنة بين نفس الأمر و الخارج و الذّهن] ۱۱٦
[استدراكٌ] ۱۱٦
[خاتمةٌ] ۱۱۷

۷. شرح رسالة إثبات العقل المجرّد لأحمد الجندي ۱۱۹

[المقدّمة الأولى] ۱۲۱
[إشارةٌ إلى قيد «اليقينيّة»] ۱۲۱
[دخلٌ و دفع] ۱۲۲
[سرّ إيراد المصنّف التمثيل] ۱۲۲
[إيراد المناقشة و ردّها] ۱۲۳
[نقل كلام الدّواني] ۱۲۳
[توجيه كلام الدّواني] ۱۲۳
[دخلٌ و دفع] ۱۲۳
[البحث في المقام الأوّل] ۱۲٤
[اعتبارات النّسبة المعقولة] ۱۲٤
[دخلٌ و دفع] ۱۲٤

[الحصول الرّابطي] ... ١٢٤
[الحصول المحمولي] ... ١٢٥
[البحث في المقام الثاني] ... ١٢٥
[إيراد إشكال] ... ١٢٥
[إيراد إشكال] ... ١٢٦
[إيراد المنع على المصنّف] ... ١٢٦
[إيراد كلام الكيشي في المقام] ... ١٢٦
[دخلٌ و دفعٌ] ... ١٢٧
[إقامة الكيشي البرهانَ على بطلان القول ببداهة أنّ العلم صورةٌ للمعلوم حالّةٌ في ذات العالم] ... ١٢٧
[نقد كلام الكيشي] ... ١٢٨
[نقل كلام محشّي التّجريد] ... ١٢٩
[المقدّمة الثّالثة] ... ١٣٠
[المقدّمة الرّابعة] ... ١٣٠
[إيراد إشكال] ... ١٣١
[الإشكال الأوّل] ... ١٣١
[الإشكال الثّاني] ... ١٣١
[الإشكال الثّالث] ... ١٣١
[دخلٌ و دفعٌ] ... ١٣١
[الإشكال الرّابع] ... ١٣٢
[الإشكال الخامس] ... ١٣٢
[المقدّمة الخامسة] ... ١٣٢
[نقل كلام الحنفي] ... ١٣٣
[إشارةٌ إلى القياسين في المقام] ... ١٣٣
[بيان القياس] ... ١٣٤
[نقد كلام التّفتازاني] ... ١٣٤
[نقل كلام صاحب الإشراق] ... ١٣٥
[نقل كلام الدّواني] ... ١٣٦
[ردّ كلام الدّواني] ... ١٣٦
[الجواب عن السّؤال المقدّر] ... ١٣٦
[زيادة إيضاح] ... ١٣٧

[نقل كلام الدّواني] ١٣٧
[إيراد الإشكال على كلام الدّواني] ١٣٨
[المقدّمة السّادسة] ١٣٩
[إيراد إشكال] ١٣٩
[نقل كلام الكيشي] ١٣٩
[المقدّمة السّابعة] ١٤٠
[الإشارة إلى كلام الحنفي] ١٤٠
[نقل كلام الحنفي] ١٤١
[تقرير الدليل نقلاً عن الدّواني] ١٤٢
[دخلٌ و دفع] ١٤٣
[النّتيجة] ١٤٣
[نقل كلام الدّواني] ١٤٣
[نقل كلام التفتازاني] ١٤٤
[ذكر المحتملات في المسألة] ١٤٤
[امتناع سائر الاحتمالات] ١٤٤
[تقريب تفسير عقل الكلّ بالعقل الفّعال] ١٤٤
[نقل كلام التفتازاني في المقام] ١٤٤
[دخلٌ و دفع] ١٤٤
[مقارنة المصنّف بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ] ١٤٥
[نقل كلام الكيشي في المقام] ١٤٥
[التّوفيق بين كلام المصنّف و الكيشي] ١٤٥
[تسمية العقل الكلّ بالكتاب المبين] ١٤٥
[نقل كلام الكيشي] ١٤٥
[نقل كلام التفتازاني] ١٤٦
[نقل كلام التفتازاني في المقام] ١٤٦
[الوجه] الأوّل: ١٤٦
[إيراد الإشكال على التفتازاني] ١٤٧
[دفع الشّارح المعارضةَ] ١٤٧
[دفع إشكال التّفتازاني] ١٤٧
و [الوجه] الثّاني: ١٤٧
[دفع المعارضة] ١٤٨

و [الوجه] الثّالث: ١٤٨
[دفع المعارضة] ١٤٨
و [الوجه] الرّابع: ١٤٨
[نقل جوابٍ في دفع المعارضة] ١٤٨
[جواب الشّارح عن المعارضة] ١٤٨
و [الوجه] الخامس: ١٤٩
[الجواب عن المعارضة] ١٤٩
[انحصار الصّدق و المطابقة في الأمور الغير المتأصّلة في الوجود] ١٤٩
[علم الواجب و المبادى عند قدماء الحكماء] ١٤٩
و [الوجه] السّادس: ١٥٠
[الجواب عن المعارضة] ١٥٠
خاتمة [في نقل كلام التّفتازاني] ١٥٠
[نقد كلام التّفتازاني] ١٥١
[إيراد إشكال] ١٥١
[إشارةٌ إلى النّسبة بين نفس الأمر و الخارج و الذّهن] ١٥٢
[المراد بالخارج] ١٥٢
[نفس الأمر أعم من الخارج مطلقاً] ١٥٣
[إيراد إشكالٍ] ١٥٣
[الجواب عن الإشكال] ١٥٣
[ردّ الجواب المذكور] ١٥٤
[جواب الشّارح] ١٥٤
[بيان النّسبة بين الوجود الخارجي و الوجود النّفس الأمري] ١٥٤
[نقل جوابٍ في المسألة] ١٥٥
[الافتراق بين نفس الأمر و الخارج] ١٥٦
[الجواب عن التّشكيك الثّاني] ١٥٦
[الجواب عن التّشكيك الأوّل] ١٥٦
[دخلٌ و دفع] ١٥٧
[إيراد إشكالٍ] ١٥٨
[جواب الشّارح عن الإشكال] ١٥٨
[بيان حصر بعضٍ، الوجودَ في نفس الأمر...] ١٥٩
[إيراد الشّارح على الحصر المذكور] ١٦٠
[زيادة إيضاح] ١٦٠

٨. اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ في شرح رسالة إثبات العقل المجرّد ١٦٣
[خطبة الشّارح] ١٦٥
[المقدّمة الأولى] ١٦٦
[المقدّمة الثّانية] ١٦٦
[نقل كلام الكيشي في المقام] ١٦٧
[الوجه] الأوّل: ١٦٧
و [الوجه] الثّاني: ١٦٧
[الجواب عن الكيشي] ١٦٧
[الجواب عن الوجه الأوّل] ١٦٧
[الجواب عن الوجه الثّاني] ١٦٨
[المقدّمة الثّالثة] ١٦٨
[المقدّمة الرّابعة] ١٦٨
[تقرير كلام المصنّف] ١٦٩
[نقل كلام الكيشي في المقام] ١٦٩
[نقد كلام الكيشي] ١٧٠
[المقدّمة الخامسة] ١٧١
[نقل كلام الكيشي في المقام] ١٧١
[جواب الشّارح عن الكيشي] ١٧١
[إحالة الصّورة الأولى] ١٧١
[الوجه الأوّل] ١٧٢
[نقد كلام الدّواني في المقام] ١٧٢
[تنبيهٌ] ١٧٢
[الوجه الثّاني] ١٧٣
[نقد كلام الدّواني] ١٧٣
[الوجه الثّالث] ١٧٤
[نقل كلام الدّواني في المقام و ردّه] ١٧٤
[إحالة الصّورة الثّانية] ١٧٤
[إشارة إلى المُثُل الأفلاطونيّة] ١٧٥
[التقريب بين قول الفارابي و ما روى عن الصّادق (ع)] ١٧٥
[إيراد كلام الدّواني في المقام] ١٧٥
[الجواب عن الدّواني] ١٧٦

[تذنیبٌ] ۱۷۶
[إحالة الصّورة الثّالثة] ۱۷۷
[نقل كلام الدّواني و ردّه] ۱۷۷
[المقدمة السّادسة] ۱۷۷
[نقل كلام الدّواني في المقام] ۱۷۸
[الجواب عن الدّواني] ۱۷۸
[المقدّمة السّابعة] ۱۷۸
[إيراد كلام شمسا الجيلاني في المقام] ۱۷۹
[نقد كلام شمسا و تطبيق العقول على الملائكة] ۱۷۹
[النّتيجة] ۱۸۰
[عدم جواز كون ذلك الموجود هو واجب الوجود] ۱۸۰
[نقل كلام الكيشي في المقام] ۱۸۱
[نقل كلام الدّواني في المقام] ۱۸۲
[إيراد كلام الدّواني و نقده] ۱۸۲
[كلامٌ في علم الواجب تعالى] ۱۸۲
[النّتيجة] ۱۸٤
[نقل كلام الصّدوق «ره» في المقام] ۱۸٤
[نقل كلام الخفرى في المسألة العلم] ۱۸٤
[إشارة إلى حاشية شمس المحققين الكشميري على تعليقات الخفرى] ۱۸٤
[المقارنة بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ في كلام الأكابر] ۱۸٤
[رأى الشّارح في المقام] ۱۸۵
[خاتمة] ۱۸٦

تعليقات ۱۸۷

یک) مقدمه ۱۸۹
دو) رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه نصیر الدین طوسی ۲۰۱
سه) روضة النّاظر ۲۰۳
چهار) شرح رساله جلال الدین دوانی ۲۰٦
پنج) حاشیهٔ شمسا بر رسالهٔ خواجه و شرح دوانی ۲۱۰
شش) حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی ۲۱۰
هفت) شرح مولا محمد حنفی هروی ۲۱۱

هشت) شرح مولا احمد جندی ۲۱۵
نه) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ ۲۲۰

نمایه‌ها ۲۲۳

۱. آیات ۲۲۵
۲. روایات ۲۲۶
۳. اشخاص ۲۲۷
۴. کتابها ۲۳۰
۵. اصطلاحات ۲۳۳

منابع و مآخذ ۲۴۵

انگاره‌ای جهان‌شناختی ایستاده بر تعریفی معرفت‌شناختی

حکیمان برهان‌های گوناگونی در اثبات عقل مفارق آورده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۸ـ ۶۷۲ ق) بیشتر ادله فیلسوفان را به بوته نقد نهاده است (تجریدالاعتقاد؛ ص ۱۳۱ ـ ۱۳۶). باور وی در تجریدالاعتقاد این است که وجود جوهر مجرد و عقل مفارق ممتنع نیست یا حداقل دلیل عقلی بر امتناع آن وجود ندارد؛ اما ادلهٔ حکما در اثبات آن پُر رخنه و خلل است (همان، ص ۱۳۰). بنابراین تصدیق به وجود عقل مفارق نه خردستیز است و نه خردپذیر. یعنی دلایل ارائه شده در اثبات آن ناتوان است و دلیلی نیز بر امتناع آن نمی‌توان داشت. بر مبنای دیدگاه طوسی در تفسیر علم (باور موجَّه صادق) و تفسیر وی از توجیه باور به وجود عقل مفارق تصدیق علمی نیست و البته باور به نفی آن نیز تصدیق علمی نیست. پس احتیاط علمی توقف و «نمی‌دانم» است. خواجه (ره) در تجریدالاعتقاد، در این مسئله از موضع فیلسوفان روی برتافته و از دیدگاه متکلمان جانبداری کرده است (نک: سلمان ماهینی، «خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق»، ص ۱۲ ـ ۱۸).

برهان حقایق نفس الامری یا استدلال بر وجود عقل مفارق از طریق تحلیل صدق قضایای حقیقیه، در فهرست ادله‌ای که خواجه طوسی به نقد آنها پرداخته است، وجود ندارد. برخی از شارحان تجرید که به دیگر ادلهٔ حکما در اثبات عقل مفارق اشاره

کرده‌اند، سخنی از برهان حقایق نفس الامری به میان نیاورده‌اند (**قوشچی، شرح تجریدالاعتقاد**، ص ۱۹۴).

طوسی به ظاهر در اواخر عمر و پس از نگارش آثاری چون تجرید، **شرح اشارات**، **تلخیص المحصل** راهی برای موجّه ساختن باور به وجود عقل مفارق پیدا می‌کند. این راه تحلیل صدق قضایای حقیقیه است. وی خشنود از ارتقاء باور به وجود عقل مفارق به علم به آن، یافتهٔ خود را به صورت مقالهٔ کوتاهی به نام «رساله در اثبات عقل مفارق» می‌آورد. مدرس رضوی این رساله را در ضمن شرح احوال و آراء طوسی به سال ۱۳۵۴ منتشر کرد. عبدالله نورانی این رساله را همراه با برخی از رساله‌های طوسی در پیوست **تلخیص المحصل** (ص ۴۷۹ ـ ۴۸۱) به سال ۱۳۵۹ منتشر کرد. شمس الدین محمد کیشی بر آن شرحی به نام رسالهٔ روضة الناظر دارد که به سال ۱۳۹۰ منتشر شده است (نک: **مجموعه آثار کیشی**، ص ۱۶۹ ـ ۲۲۲. این رساله همچنین در **مجموعه مقالات خواجه‌پژوهی**، ص ۴۴۱ ـ ۴۹۶، به قلم محمد باهر، تصحیح و چاپ شده است). رسالهٔ طوسی در این مجموعه نیز با عنوان رسالة فی تفسیر العلماء فی نفس الامر لمولانا نصیرالدین طوسی (ص ۱۷۶ ـ ۱۷۹) آمده است.

کسانی چون ملاصدرا (د. ۱۰۵۰ ق) و میرزا مهدی آشتیانی (۱۳۶۰ ـ ۱۳۷۴ ق) با توجه به نوآوری طوسی در اقامهٔ این برهان، آن را مسلک خواجه طوسی دانسته‌اند (**الحکمة المتعالیة**، ج ۷، ص ۲۷۰؛ **اساس التوحید**، ص ۱۶۵).

اقبال دانشمندان به برهان طوسی

برهان حقایق نفس الامری طوسی پس از وی توجه فیلسوفان و متکلمان را جلب کرد و نوشتارهای مختلف توضیحی و انتقادی حاصل این اقبال است به گونه‌ای که برهان طوسی بخشی از ادبیات پژوهش در عقل مفارق گردید. نخستین کسی که در مقام شرح و نقد این رساله برآمد، شمس الدین محمد کیشی شافعی (۶۱۵ ـ ۶۹۴/۵ ق.) معاصر طوسی است. از نامه‌های پرسشگرانه و علمی که وی به طوسی فرستاده و نیز از پاسخ

طوسی (**مجموعه آثار کیشی**، ص ۱۵۲ ـ ۱۶۸) پیداست که بین این دو محقق منطق‌دان و فیلسوف مشّایی احترام متقابل و اصیل حاکم بوده است. شرح کیشی که روضة الناظر نام دارد، شرح انتقادی و به صورت قال الطوسی و قال الکیشی و همانند خود رساله به زبان عربی است. این شرح در مجموعه آثار شمس الدین محمد کیشی به اهتمام نجف جوکار به سال ۱۳۹۰ منتشر شد. تفتازانی (۷۱۲ـ۷۹۳ق) نیز در شرح مقاصد به نقد آن می‌پردازد (ج ۱، ص ۳۹۳ ـ ۳۹۴). جلال الدین دوانی (۸۱۳ ـ ۹۰۸ ق) بر رسالهٔ طوسی شرح نوشت. برخی از دانشمندان در دو دورهٔ شیراز و اصفهان مانند الهی اردبیلی (۸۷۰ـ ۹۵۰ ق) و شمسا گیلانی (د. ۱۰۹۸ ق) بر این شرح حاشیه نوشته‌اند. محمد حنفی هروی زنده به سال ۹۲۵ و احمد جندی معاصر وی، همچنین ابوالفضل کشمیری و مولی ابراهیم شروانی رسالهٔ طوسی را شرح کرده‌اند. ملاصدرای شیرازی (۹۷۹ ـ ۱۰۵۰ ق) نیز در الحکمة المتعالیة رسالهٔ طوسی را به عنوان یازدهم دلیل بر اثبات عقل و به نام راه مطابقت احکام صادق گزارش می‌کند (ج ۷، ص ۲۷۰ ـ ۲۷۲).

طریق طوسی در اثبات عقل مفارق به تعریف خاصی از صدق و تحلیل لوازم آن استوار است. این تعریف از صدق (نظریهٔ مطابقت با واقع)[1] روزگاری تنها تعریف صدق تلقی می‌شد اما امروزه تعاریف دیگر حصر را از میان برداشته‌اند. طوسی بر اساس یک دیدگاه معرفت‌شناختی در تعریف صدق قضیه و با به میان آوردن قضایای حقیقیه به اثبات وجود عقل مفارق به منزله یک دیدگاه جهان‌شناختی می‌پردازد. آیا به لحاظ منطقی می‌توان از تعریف معرفت‌شناختی صدق به دیدگاه جهان‌شناختی دست یافت؟ تحلیل و نقد طریق طوسی مطالعهٔ موردپژوهانه در این مساله است. طرح معمای جذر اصم یکی از مهم‌ترین روی‌آوردهای انتقادی را به برهان حقایق نفس الامری درپی داشته است. در مقالهٔ «برهان حقایق نفس الامری و معمای جذر اصم»[2] با گزارش تقریر

---

1. correspondence theory of truth.

۲. این مقاله ابتدا به سال ۱۳۷۶ در شمارهٔ ۶۲ نشریه علمی پژوهشی مقالات و بررسیها (ص ۵۹ ـ ۶۹) منتشر شد و اینک در مجموعه جستارمنطق‌دانان مسلمان به اهتمام پژوهشگاه علوم انسانی زیر چاپ است.

خواجه طوسی از برهان حقایق نفس‌الامری و بیان رخنه‌ای که معمای جذر اصم در آن نشان می‌دهد، به نقد تحلیلی خواجه طوسی از معمای دروغگو پرداخته‌ام. به سبب مقدمهٔ مفصل مصحح محترم از بیان تفصیلی مباحث بی‌نیازم و به اشارهٔ کوتاه بسنده می‌کنم.

برهان حقایق نفس الأمری به تقریر طوسی

برهان خواجه طوسی در اثبات عقل مفارق از مقدمات زیر تألیف یافته است:

۱. احکام یقینی که ذهن ما به آنها حکم می‌کند مانند «یک نصف دو است»، برخلاف قضایای کاذب، مطابق با حقیقت نفس الامری‌اند و در این امر تردیدی نیست.

۲. مطابقت را نمی‌توان تصور کرد، مگر در دو امری که تغایر بالشخص دارند و در آنچه مطابقت حاصل می‌شود، متحدند.

۳. هر دو گونه قضیه صادق یقینی و کاذب ثبوت ذهنی دارند اما قضایای یقینی، لاجرم ثبوتی نیز خارج از ذهن دارند به گونه‌ای که بین آنچه در ذهن هست و آنچه در خارج هست مطابقت اعتبار می‌شود. از ثبوت خارجی به آنچه در نفس الامر است، تعبیر می‌شود.

۴. این امر ثابت خارج از ذهن مطابَق[1] یا قائم به خود است یا متمثل در غیر است و آن در صورت نخست یا دارای وضع است یا دارای وضع نیست.

فرض نخست محال است؛ زیرا احکام یقینی متعلق به جهت خاص، شخص معین یا زمان معین نیستند. خواجه در ابطال این فرض، دو دلیل دیگر نیز آورده است که به دلیل اختصار، گزارش نمی‌شود. فرض دوم نیز باطل است، زیرا در واقع همان نظریه مُثُل افلاطونی است. خواجه در این مسأله از دیدگاه حکمای مشاء تبعیت می‌کند. مهدی آشتیانی بر آن است که نیازی به ابطال این فرض نیست؛ زیرا این فرض به یک معنا قبول کردن جوهر مفارق است (اساس التوحید، ص ۱۶۶).

---

۱. قضیه صادق مطابِق با واقع [امر ثابت خارج از ذهن] است. و واقع مطابَق قضیهٔ صادق است.

بنابراین می‌توان گفت: مطابَق قضیهٔ یقینی یا امر ثابت خارج که احکام ذهنی مطابق آن است، متمثل در غیر است. این فرض، خود دو گونه قابل تصور است؛ آن غیر که امر ثابت و مطابَق قضیه در آن متمثل است، یا دارای وضع است یا دارای وضع نیست. اگر دارای وضع باشد، لاجرم امر متمثل در آن نیز دارای وضع است. در حالی که در ابطال فرض نخست بیان شد که مطابَق احکام یقینی نمی‌تواند دارای وضع باشد. پس باید گفت امر ثابت در خارج که مطابَق احکام یقینی است، متمثل در چیزی است که دارای وضع نیست.

۵. از آنجا که احکام یقینی ازلاً و ابداً واجب الثبوت‌اند، متمثل فیه نمی‌تواند امر بالقوه و تغییرپذیر باشد وگرنه ثبوت حال بدون محل لازم می‌آید.

بنابراین، موجود قائم به خود در خارج از ذهن وجود دارد که دارای وضع نیست [یعنی مفارق است] و بالفعل بر همه معقولات ابدی ـ با حفظ کثرت ـ مشتمل است؛ این همان عقل کل مفارق است. روشن است که خواجه از طریق تحلیل صدق قضیه حقیقی که به مصادیق واقعی معین محدود نیست و مطابق آن نفس‌الامر هست به اثبات عقل مفارق می‌پردازد.

طوسی با قید «با حفظ کثرت» اشاره و بعداً تصریح می‌کند که این امر مفارق که همهٔ حقایق به تفصیل و با حفظ کثرت در آن متمثلند نمی‌تواند واجب الوجود باشد زیرا ذات واجب تعالی کثرت‌پذیر نیست. پس ثابت می‌شود که غیر از واجب الوجود موجودی مفارق می‌باشد که ما آن را عقل کل می‌نامیم. و این همان است که در قرآن مجید از آن به لوح محفوظ (بروج (۸۵): ۲۲) و کتاب مبین (انعام (۶): ۵۹؛ یونس (۱۰): ۶۱؛ یوسف (۱۲): ۱) تعبیر شده است که شامل بر هر امری است. و این مقصود ما از بیان این مطالب است.

چنانچه در بیان طوسی پیدا است، وی در این رساله در مقام تحلیل معنای نفس الامر نیست بلکه در مقام اثبات عقل مفارق است که تحلیل صدق نفس الامری بر وجود آن استوار است. بنابراین اسم رساله به درستی اثبات جوهر مفارق است، همان گونه که مدرس رضوی در احوال و آثار خواجه نصیرالدین به آن اشاره می‌کند و نورانی نیز با همین عنوان آن را منتشر کرده است.

تشابه برهان حقایق ابدی لایب نیتز با برهان طوسی

برهان حقایق ابدی لایب‌نیتز[1] (۱۶۴۶ ـ ۱۷۱۶م.) در اثبات وجود خدا نیز در اساس به روش خواجه طوسی اقامه می‌گردد. لایب‌نیتز در منادولوژی[2] (بندهای ۴۳ و ۴۴) براساس آنچه وی آن را حقایق ابدی می‌خواند به اثبات وجود خدا می‌پردازد. به عنوان مثال، قضایای ریاضی، احکام ضروری و ابدی هستند و صدق آنها محدود به وقایع عینی نیست. به عنوان مثال قضیه «شکلی که به سه ضلع محدود باشد، سه زاویه دارد» صادق است، حتی اگر مثلثی در خارج وجود نداشته باشد. حقایق ابدی امور پنداری نیستند، بنابراین، مطابق متافیزیکی لازم دارند. این حقایق باید در ذهن معین به نحو مطلق بالضرورة (و عاری از تحول) تحقق داشته باشد یعنی خدا. «برای اینکه علم خداوند از ناحیهٔ حقایق جاویدان یا صور علمی است که این حقایق تابع آنها است» (منادولوژی، بند۴۳، ترجمه یحیی مهدوی، ص۱۳۴ ـ ۱۳۵). تقریر ساده از این برهان را نک: کاپلسون[3]، تاریخ فلسفه، ص۳۳۷؛ راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص۸۱۵).

. برهان حقایق نفس الامری طوسی در اثبات عقل مفارق با برهان حقایق ابدی لایب‌نیتز مواضع خلاف و وفاق دارد. قبل از نشان دادن این مواضع، یادآوری این نکته لازم است که آشنایی لایب‌نیتز با میراث فلسفی تمدن اسلامی تا سدهٔ هشتم هجری ـ شامل میراث منطقی در قرن هفتم ـ نزد مورخان فلسفهٔ غرب امری آشکار و غیر قابل تردید است. لایب‌نیتز مانند خواجه طوسی به قضایای حقیقی بالضروره صادق استناد

---

1. Leibniz.

۲. منادولوژی *monadology* رساله‌ای بسیار مهم و کوتاه از لایب‌نیتز فیلسوف شهیر است. لایب‌نیتز این رساله را اصول فلسفه نامید ولی عنوان معروف منادولوژی از یکی از ناشران آثار اوست. این رساله چندین بار به فارسی ترجمه شده است: ترجمه ناقص از کاظم عمادی، ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱، تهران بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه، ترجمهٔ کامل همراه با مقدمه و شرح بوترو و دیگران بر آن به قلم استاد یحیی مهدوی، ۱۳۷۵، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی ترجمهٔ فریبرز مجیدی در مجلهٔ دانشمند؛ آبان ۱۳۷۰ و ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان (همراه با چند مقاله فلسفی لایب‌نیتز)، تهران، انتشارت و آموزش انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۲.

3. Capleston.

می‌کند که صدق آن محتاج مطابق در خارج است، اما مطابق آنها برخلاف قضیه خارجیه، امور متغیر و دارای وضع نیست. وی مانند خواجه قضایای ریاضی را مثال می‌آورد.

با این تفاوت که، خواجه طوسی برخلاف لایب‌نیتز این دقت را داشته است که برهان حقایق نفس الامری فقط اثبات‌کنندهٔ جوهر مفارق متافیزیکی است که مشتمل بر حقایق ابدی باشد این جوهر مفارق باید حقایق نفس الامری بالفعل کثیر را دربرگیرد و این امر درخصوصِ واجب تعالی روا نیست زیرا مستلزم کثرت در ذات باری تعالی است (تلخیص المحصل، ص ۴۸۱).

نقد برهان حقایق نفس الأمری

برهان طوسی در اثبات عقل مفارق را از دو جهت می‌توان به چالش گرفت: نقد اعتبار صوری استدلال و نقد مبانی برهان. به عنوان مثال اعتبار تغایر بالشخص در مطابقت خبر با واقع، با صدق بسیاری از قضایای طبیعیه و احکام یقینی بر ممتنعات منافات دارد (نک: کیشی، ص ۱۸۳ ـ ۱۸۶) یا اینکه، تفسیر نفس الامر به ظرف وجودی که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق فرض می کند، برهان طوسی را مخدوش می‌سازد. زیرا چنین تفسیری از نفس الامر که در برابر تفسیر آن به عقل مفارق است می‌تواند صدق همهٔ قضایای خارجی، ذهنی و حقیقی را تفسیر کند (نک: طباطبایی، نهایة‌الحکمة، ص ۱۴ ـ ۱۵). غالب نقدهایی که شارحان رساله طوسی از کیشی تا حکمای دورهٔ اصفهان بیان کرده‌اند، نقد مقدمات استدلال طوسی و اعتبار صوری برهان وی بوده است.

گونه دوم نقد برهان طوسی، چالش با مبانی آن است. چگونه می‌توان صدق و کذب را به مطابق و عدم مطابق تفسیر کرد؟ چگونه از تعریف شرح الاسماءِ صدق و کذب می‌توان استلزام جهان شناختی به میان آورد؟ یکی از نقدهای مبنایی در این برهان، چالش به وسیلهٔ قضیه «کل خبری کاذب» است. زیرا برهان حقایق نفس الامری را باید دلیل معرفت شناختی (و نه وجود شناختی) دانست که بر نظریه خاصی در تفسیر صدق استوار است، این نظریه را دیدگاه ارسطویی صدق یا نظریه مطابقت با واقع می‌خوانیم[1].

1. Correspondence theory of truth.

صدق قضیه بر مبنای این نظریه عبارت از مطابقت آن با واقع است. مناط صدق قضیه بر حسب نوع قضیه بر سه قسم است: خارج، ذهن و نفس الامر؛ زیرا هر قضیه‌ای از حیث نوع محمول (معقول درجه اول، معقول درجه دوم منطقی یا معقول درجه دوم فلسفی) یا خارجی است یا ذهنی یا حقیقی است (ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، ص ۱۹۷ ـ ۲۰۲).

مبنای استدلال تفسیر صادق به مطابِق با واقع است و در تطبیق این تعریف به انواع گزاره ها نحوه‌ای از مطابَق، نفس الامر است. بنا به تحلیل کیشی حکم مطابِق با نفس الامر خود چهارگونه است و برهان طوسی تنها بر گونهٔ خاصی از آن ناظر است. اگر کسی صدق را به مطابقت تفسیر نکند، و آن را مثلاً به انسجام تعریف کند، از صدق یک حکم نمی‌توان به اثبات عقل مفارق دست یافت. در سنت تمدن اسلامی کسانی صدق را به مطابقت قول با اعتقاد تعریف می‌کردند. این تعریف از صدق نیز مانع استنتاج مدعای طوسی است.

اگر کسی قضایای ریاضی را به حمل اولی ارجاع دهد و مدعی باشد که در مثال‌های طوسی و لایب‌نیتز مفاهیمی با تعاریف خاص در نهایت گزاره‌ای را به شکل «انسان بشر است» به میان آورده است. آیا صدق این قضیه محتاج مطابَق نفس الامری است؟ حمل اولی چون الف الف است و نیز ضرورت به شرط محمول الف ب، ب است ایستاده بر تعاریفند و نه بر حقایقِ نفس الامری.

یکی از روی‌آوردهای نقد نظریه ارسطوئی صدق، طرح معمای دروغگو است که نزد دانشمندان مسلمان در قرن هفتم به نام شبهه جذر اصم خوانده شده است. شبهه جذر اصم، تئوری مطابقت با واقع در تفسیر صدق را از حیث مطابَق نفس الامری به چالش می‌خواند. به همین دلیل شبهه جذر اصم در واقع ضدِ اصل[1] است. طوسی در رسالهٔ اثبات عقل مفارق به این مساله نمی‌پردازد ولی در رسالهٔ تعدیل المعیار که نقد تنزیل الافکار اثیرالدین ابهری است به تقریر و حل معمای جذر اصم می‌پردازد. تفصیل سخن را به مقالهٔ یادشده و نیز کتاب دوازده رساله در پارادوکس دروغگو بنگرید.

1. antinomy.

سخنی دربارهٔ مجموعه حاضر

مجموعهٔ حاضر متن رسالهٔ طوسی در اثبات عقل مفارق و هفت شرح مهم بر آن است. مصحح دانشمند سرکار خانم دکتر طیبه عارف‌نیا بیش از پانزده سال از فعالیت علمی خود را صرف آن کرده‌اند تا مجموعه‌ای منقّح و با تصحیح علمی و انتقادی را همراه با مقدمه و تعلیقات سودمند به پژوهشگران تاریخ منطق تقدیم کنند. ایشان ابتدا رسالهٔ طوسی و شرح دوانی بر آن را به عنوان پایان‌نامهٔ تحصیلات کارشناسی ارشد در رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی اخذ کردند. حاصل تلاششان دفاع پایان‌نامه با امتیاز عالی شد (دانشگاه تهران، ۱۳۷۷). از همان زمان که با ایشان گفتگوی علمی در پژوهش پایان‌نامه داشتم و بر سخت‌کوشی، دقت و دلسوزی وی در احیاء میراث علمی پیشینیان واقف بودم درخواستم تا پژوهش خود را ادامه دهد و مجموعه‌ای نفیس از میراث مربوط به برهان حقایق ابدی در اثبات عقل مفارق را منتشر سازد. اینک آن تلاش‌ها به بار نشسته و امیدها میوه داده است. این مجموعه ره‌آورد پژوهشی محققان مسلمان از سدهٔ هفتم تا سدهٔ یازدهم را در تحلیل ابعاد معرفت‌شناختی، منطقی و وجودشناختی برهان حقایق ابدی ارائه و تأثیر علمی خواجه نصیرالدین طوسی را در منطق‌پژوهی پس از خود ترسیم می‌کند. این میراث بخش منتشر نشده‌ای هم دارد و امیدوارم مصحح فرزانه یا دیگر پژوهشگران فرهیخته بتوانند در احیاء آنها کامیاب گردند. اینک که با مسرّت و خشنودی بر این کتاب پُرارج مقدمه می‌نویسم، غم از دست رفتن شیخ عبدالله نورانی هم تازه است. نورانی استاد راهنمای پایان‌نامه‌ای بود که از آن یاد کردم و همو بود که رسالهٔ اثبات عقل مفارق را در پیوست تلخیص المحصل طوسی منتشر کرد. روحش شاد و یادش ماندگار باد. همّت خانم دکتر عارف‌نیا را در احیاء این میراث علمی و آثار مفاخر ملی و دینی این مرز و بوم می‌ستایم و تداوم پژوهش و احیاگری را برای ایشان آرزومندم.

دانشگاه تهران

احد فرامرز قراملکی

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی میرزا مهدی، اساس التوحید، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.

الابهری، اثیرالدین، کشف الحقائق فی تحریرالدقائق، نسخه خطی نگارش محمود بن فقیه محمد بن شرفشاه در مجموعه شماره ۱۶۲ دارالکتب المصریه.

التفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، بیروت، عام الکتبا، بی تا.

دشتکی، محمد، «رساله فی حل شبهه جذر الاصم»، دوازده رساله در پارادوکس دروغگو، به کوشش احد فرامرز قراملکی و طیبه عارف‌نیا، تهران، ۱۳۸۶ ش.

الدوانی، جلال‌الدین، نهایة الکلام فی حل شبهة «کل کلامی کاذب»، مقدمه و تصحیح احد فرامرز قراملکی، قم، دارالعلم مفید، نامه مفید، شماره ۱، سال ۸م، بهار ۱۳۷۵.

راسل، برتر راند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.

سلمان ماهینی، سکینه، «خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق»، ندای صادق، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، تابستان ۱۳۷۵، ص ۱۲ ـ ۱۸.

طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، قم، ۱۳۶۲.

الطوسی، تجرید الاعتقاد، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، بی تا.

فرامرز قراملکی، احد، «معمای جذر اصم نزد متکلمان»، خردنامه صدرا، شماره ۵۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۵.

فرامرز قراملکی، احد، «معمای جذر اصم نزد منطق‌دانان قرن هفتم»، خردنامه صدرا، شماره ۷، بهار ۱۳۷۶.

قوشچی علاءالدین علی بن محمد، شرح تجرید الاعتقاد، قم، بی تا.

الکاتبی، نجم الدین دبیران، جامع الدقائق فی کشف الحقائق، نسخه خطی به قلم مؤلف، در مجموعه شماره ۱۶۲ نسخ خطی دارالکتب المصریه.

کیشی، شمس الدین محمد، مجموعهٔ آثار حکیم شمس الدین محمد کیشی، به تحقیق و تصحیح نجف جوکار، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰.

کیشی، شمس الدین محمد، خواجه‌پژوهی، مجموعه مقالات، به کوشش عبدالله صلواتی، مقدمه و تصحیح محمد باهر، تهران، خانه کتاب، چ اول، ۱۳۹۰ ش.

مدرس رضوی محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.

شیرازی، صدرالدین محمد(ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج۷، مصحح: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

طوسی نصیرالدین، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، به اهتمام عبدالله نورانی در: منطق و مباحث الفاظ، زیر نظر مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳.

طوسی نصیرالدین، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹.

Capleston Fredrick, S.J *A history of Philosophy*, Vol. IV, Image books, NewYork, 1963.

Martin, Robert, *Recent Essay on Truth & the lair paradox*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Sainsbury, R.M., *Paradoxes*, Cambridge, University Press, 1996.

مقدمهٔ مصحّح

نظریهٔ عقول مفارق، یکی از مسائل متفرّع بر قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» است که حکماء در راستای تبیین نحوهٔ استناد کثرات عالم وجود به حقتعالی که واحد و بسیط من جمیع الجهات است، آن را مطرح ساخته‌اند. بدین ترتیب، عقل، که جوهری است مجرد، مستقل ذاتی و بالفعل، واسطه‌ای خواهد بود میان حقتعالی و سایر موجودات.

البته از لحاظ تعداد عقول و انواع آن، سلسلهٔ طولی داشتن و یا عرضی بودن آنها و... از سوی حکماء نظریات مختلفی ارائه شده است.[1]

---

۱. از جمله این نظریات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

یک) نظریهٔ افلوطین (۲۰۴/۲۰۵ - ۲۷۰م) (نک: نصرالله پورجوادی، درآمدی بر فلسفهٔ افلوطین)

دو) نظریهٔ مشائین (از جمله کندی (۱۸۵ - ۲۶۰ هـ. ق.)، فارابی (۲۵۸ - ۳۳۹ هـ. ق.) و بوعلی سینا (۳۶۰ - ۴۲۸ هـ. ق.) (نک: حواشی شهید مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۵، ص ۱۹۳ - ۱۹۴؛ ابن سینا، مبدأ و معاد، ص ۷۸؛ همو، اشارات و تنبیهات مع الشرح، ج ۳، ص ۲۱۰؛ علی مراد داودی، عقل در حکمت مشاء).

سه) نظریهٔ اشراقیین (نک: حواشی شهید مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرالدین شیرازی، حکمت متعالیه، جزء سوم، سفر اول، ص ۵۳؛ شیخ شهاب الدین سهروردی، حکمة الإشراق، نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۳؛ میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید).

چهار) نظریهٔ ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ هـ. ق.) (نک: ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۱۰، ۲۴ و ۳۱۱ و رسائل ابن عربی)

۱. برهان حقایق نفس الأمری

برای اثبات وجود عقل مفارق به این معنا، از سوی حکماء براهین مختلفی ارائه شده است. خواجه طوسی در کتاب ارزشمند تجرید الاعتقاد، بدون آن که نظریهٔ وجود عقول را رد کند، براهین اقامه شده بر آن را دارای خلل توصیف می‌کند[۱]، از جمله قاعدهٔ الواحد، که مبنای این نظریه است.[۲]

خواجه در همین کتاب، در مسألهٔ سی و هفتم از فصل اول از مقصد اول،[۱] مطلبی را بیان کرده که دست مایهٔ «برهان حقایق نفس الأمری» وی بوده و مقدمهٔ اول این برهان را طرح می‌کند:

«و إذا حکم الذّهن علی الأمور الخارجیة بمثلها، وجب التّطابق فی صحیحه، و إلّا فلا. و یکون صحیحه باعتبار مطابقته لما فی نفس الأمر لإمکان تصوّر الکواذب».[۳]

صدر المتألهین شیرازی در اسفار[۴]، به سیزده برهان در این زمینه اشاره می‌کند که سیزدهمین مورد، روش ابداعی خود وی می‌باشد و یازدهمین منهج، برهان خواجه نصیرالدین طوسی است که از راه مطابقت احکام صادق یقینی با نفس الأمر، به اثبات عقل پرداخته است.[۲][5]

۱ ـ ۱) تقریر برهان خواجه

برهان حقایق نفس الأمری خواجه دارای هفت مقدّمه است:

یک) اذهان ما به قضایائی حکم می‌کند که گاه صادق و گاه کاذبند. (هر چند فرد معتقد، بدان یقین داشته باشد مانند جهل مرکب).

---

۱. نک: احد فرامرز قراملکی، برهان حقایق نفس الامری و معمای جذر اصمّ، ص ۵۹ ـ ۶۹.

۲. عبارت خواجه چنین است: «أمّا العقل فلم یثبت دلیلٌ علی امتناعه... و أدلّة وجوده مدخولة کقولهم: «الواحد لا یصدر عنه أمران...» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۷۶). نک: (سلمان ماهینی، «خواجه طوسی و نظریهٔ عقل مفارق»، ص ۱۲ ـ ۱۸)

۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۶۹.

۴. صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج۷، ص ۲۶۲؛ نیز نک: میرزا مهدی آشتیانی، اساس التوحید، ص ۱۵۳.

۵. «الحادی عشر: من منهج مطابقة الأحکام الصّادقة في هذه الأذهان لما في نفس الأمر. و قد تصدّی المحقّق الطّوسي «ره» لسلوك هذا المنهج و عمل في بیانه رسالةً حاصلها: «إنّا لانشّك في کون الأحکام الیقینیّة...» (الأسفار الأربعة، ج۷، ص ۲۷۰)

دو) این دو نوع قضیه در وجود ذهنی با یکدیگر مشترکند.

سه) تفاوت این دو نوع قضیه در مطابقت با حقیقت نفس الأمری است. (اولی مطابق نفس الأمر و دومی غیر مطابق است.)

چهار) مطابقت در خصوص دو امری تصور می‌شود که تغایر بالشّخص داشته باشند و در موردی که مطابقت وجود دارد، متحّد هستند.

پنج) قضایای یقینی صادق، علاوه بر وجود ذهنی، ثبوتی نیز در خارج از ذهن دارند به گونه‌ای که بین این دو وجود مطابقت لحاظ می‌شود. (ثبوت خارجی همان نفس الأمر است).

شش) این ثابت خارجی باید متمثّل در غیری باشد که دارای وضع نیست.

هفت) این ثابت خارجی بالقوه و قابل زوال و تغییر نیست.

نتیجه: موجودی که قائم به خود بوده (جوهر) و دارای وضع، بالقوه و زوال‌پذیر نیست، در خارج وجود دارد که بالفعل مشتمل بر جمیع معقولات ابدی است.

ـ از طرفی از آنجا که این موجود مشتمل بر صور کثیری می‌باشد، نمی‌تواند واجب الوجود «عزّ شأنه» باشد چراکه حلول صور کثیره در ذات واجب الوجود محال است.

ـ پس این موجود، عقل مفارق یا عقل کلّ است.

۱ ـ ۲) معنای نفس الأمر

برخی برای تبیین معنای نفس الأمر، به لحاظ لفظی بحث کرده‌اند و گروهی به لحاظ اصطلاحی.[۱] در اینجا به معنای نفس الأمر در اصطلاح فلسفه و نیز در اصطلاح شرع می‌پردازیم.

---

۱. برخی از شارحین رسالهٔ اثبات عقل خواجه، و نیز دانشمندانی دیگر به طور مستقیم و یا در پایان شرح رساله، به بیان معنای نفس الأمر پرداخته‌اند. از جمله محقق دوانی در حاشیهٔ تجرید به این امر پرداخته و در انتهای شرح خود بر رسالهٔ خواجه به این امر اشاره دارد؛ حکیم کیشی نیز در پایان شرح خود، بحث نسبتاً مفصلی راجع به معنای نفس الأمر و نسبت آن با ذهن و خارج مطرح کرده، مولا حنفی نیز به اختصار و شیخ احمد جندی نیز نسبتاً مفصل در پایان شرح خود به این مسأله پرداخته‌اند. تک نگاره‌هایی نیز در این مورد وجود دارد. از جمله حاشیهٔ لوامع الاسرار از محمد بن فخرالدین رستمداری، و نیز رسالهٔ نفس الأمر از میرزا طاهر تنکابنی.

۱ـ۲ـ۱) «نفس الأمر» در نگاه حکیمان

هر چند در خصوص مصداق نفس الأمر و تطبیق آن بر امری مانند عقل اول، عقل فعال و... نظرات گوناگونی مطرح شده است، لکن می‌توان مفهوم نفس الأمر را بدیهی دانست.

در مجموع، نفس الأمر را ظرف فرضی عقل برای ثبوت و تحقق دانسته‌اند که قضایای ذهنی، خارجی و حقیقی را در بر می‌گیرد، هرچند در ذهن یا خارج، مطابقی نداشته باشد.

علامه طباطبائی در توضیح معنای نفس الأمر آورده است:

«.. إنّ لحقيقة الوجود ثبوتاً و تحقّقاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت و التّحقّق، و إنّ للماهيات ـ و هي الّتي تقال في جواب ما هو ـ و توجد تارةً بوجود خارجي، فتظهر آثارها، و تارةً بوجود ذهني، فلا تترتّب عليها الآثار. و هذا الثّبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهية و المفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمّى بـ«نفس الأمر» الّتي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إنّ كذا و كذا في نفس الأمر...»[1].

۱ـ۲ـ۲) «نفس الأمر» در لسان شرع

محمد داود قیصری در شرح فصوص الحکم[2] اظهار داشته است: اینکه بعضی از عرفاء عقل اول را نفس الأمر می‌دانند حق است. زیرا عقل اول از حیث احاطه به کلیاتی که مشتمل بر جزئیات هستند، مظهر علم الهی است. لذا علم او مطابق علم خداوند تعالی است.

وی در ادامه گوید: «همینطور «نفس کلی» که «لوح محفوظ» نامیده می‌شود به همین اعتبار، عبارت است از نفس الأمر. و حقیقت علم و کیفیت تعلق آن به معلومات، امری است که جز خداوند کسی از آن آگاه نیست»

۱. سید محمد حسین طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۲۴ - ۲۵. نیز نک: همو، نهایة الحکمة، ص ۲۱ - ۲۲.
۲. محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۰.

۱ـ۲ـ۳)صادر اول در لسان شرع

خواجه طوسی که حکیم و متکلم بوده و مباحث حکمت و روش برهانی را در کلام بکار برده، میان این دو علم پیوند زده است. پس از اثبات موجودی مفارق در برهان حقایق نفس الأمریه، آن را با «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» که دو اصطلاح بر گرفته از قرآن کریم بوده و جایگاه ثبوت علم «ما کان و ما یکون» معرفی شده‌اند، منطبق دانسته و از این طریق سعی در پیوند این مفهوم فلسفی با مفاهیم شرعی دارد.

حکیمان دیگری نیز مانند ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ. ق) تلاش کرده‌اند به عقول در فلسفهٔ یونانی، صبغهٔ اسلامی داده، آن را بر ملائکه منطبق سازند.[۱]

همچنین عرفاء و متکلمان، از صادر اول با تفاسیر و عناوین مختلف یاد کرده‌اند از قبیل: نور محمدی،[۲] قلم اعلی،[۳] حقیقت محمدیّه[۴] کلمهٔ محمّدیه، عنصر اعظم[۵] و اشرف، لوح، قلم،[۶] روح اعظم[۷] و مطاع. همچنین در فلسفهٔ مسیحی، به آن نام مسیح داده‌اند.[۸]

صاحب مشاعر[۹] فعل خداوند را به امر و خلق تقسیم می‌کند که امر، همراه با

---

۱. علامه طباطبائی «ره» در تفسیر المیزان، ذیل آیهٔ ۱ سورهٔ فاطر و آیهٔ ۵ سورهٔ النّازعات، ملائکه را واسطه بین خدا و خلق توصیف می‌کند.

۲. مأخوذ از روایت نبوی (ص) خطاب به جابر: «**إنّ اللّه خلق قبل الأشیاء نور نبیّك**». و نیز روایت نبوی(ص) دیگر: «**کنت نبیّاً و آدم بین الماء و الطّین**». و روایت: «**أوّل ما خلق الله نوری**». (محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۵۲).

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیّه، ج ۱، ص ۹۴.

۴. همان.

۵. محمد بن حمزه فناری، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، ص ۴۰۵، در برخی منابع دینی، عنصر اعظم را بر رسول خدا (ص)، امام علی (ع) را بر صورت عقل کل یا قلم اعلی برای این عالم، حضرت فاطمه (س) را بر نفس کل یا لوح محفوظ، امام حسن (ع) را بر صورت عرش و امام حسین (ع) را بر صورت کرسی، ائمه دوازده‌گانه را بر صورت برج‌های دوازده‌گانه و امام مهدی (عج) را بر صورت عالم تطبیق کرده‌اند. (قندوزی، ینابیع المودّة، ج۳، ص ۲۱۱)

۶. ابن عربی، الفتوحات المکیّه، ج ۲، ص ۳۹۵.

۷. فناری، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، ص ۴۰۰ و ۵۰۷.

۸. نک: موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، ص ۸۷.

۹. صدرالدین شیرازی، المشاعر، المشعر الثّانی فی فعله تعالی، ص ۵۸.

خداست، ولی خلق حادث زمانی است. همچنین از رسول خدا (ص) روایت کرده: **«أوّل ما خلق اللّٰه العقل»**.[1] و در روایت دیگر: **«أوّل ما خلق اللّٰه القلم»**.[2] و نیز: **«أوّل ما خلق اللّٰه نوری»**.[3]

نیز از امام جعفر صادق (ع) روایتی در خصوص آیهٔ شریفهٔ **﴿و یسألونك عن الرّوح﴾**[4] نقل شده که ایشان فرموده‌اند: روح، خلقی است بزرگتر از جبرئیل و میکائیل که در میان گذشتگان تنها با حضرت محمّد (ص) بوده و سپس با ائمه (ع) همراه گشته است.[5]

شیخ صدوق «ره» در الاعتقادات آورده است: اولین خلق نفوس و ارواح هستند به دلیل فرمایش رسول خدا (ص) که اولین چیزی که خداوند ابداع فرموده، نفوس مطهره است که خداوند آنها را به توحید خود ناطق ساخت و سپس سایر خلق را آفرید.[6]

۱ـ۲ـ۴) قرآن کریم و قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد»

گروهی سعی کرده‌اند، آیاتی از قرآن کریم را مؤیّدی بر قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» قلمداد نمایند. از جمله آیات شریفهٔ ذیل:

- ﴿و ما أمرنا إلّا واحدةٌ﴾؛[7]
- ﴿کلٌّ یعمل علی شاکلته﴾؛[8][9]
- ﴿الّذی علّم بالقلم﴾.[10]

همانطورکه گذشت، قاعدهٔ فوق مبنای اصلی مثبتین عقول مفارق است. این قاعده

---

۱. مولی صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۲.
۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۳.
۳. رفیع الدین نائینی، حاشیه بر اصول کافی، ص ۴۷۳ و ۵۷۸.
۴. اسراء (۱۷): ۸۵.
۵. شیخ صدوق، الاعتقادات فی الامامیة، ص ۵۰.
۶. همان، ص ۴۷.
۷. قمر (۵۴): ۵۰.
۸. اسراء (۱۷): ۸۴.
۹. از این آیه شریفه می‌توان اصل علیت و نیز لزوم مناسبت بین علت و معلول را نتیجه گرفت. به عنوان نمونه‌هائی از پذیرش اصل علیت در قرآن کریم، می‌توان به آیات ۲۲ و ۱۶۴ سورهٔ بقره و آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ انعام اشاره کرد.
۱۰. علق (۹۶): ۴.

منتقدین و مخالفانی نیز دارد.[1] بطوریکه رسائل و تک نگاره‌هائی نیز در نقد این قاعده نگاشته شده‌است.[2]

۱ ـ ۳) مهم‌ترین انتقادات وارد بر برهان حقایق نفس الأمری

از سوی شارحین، انتقاداتی بر این برهان وارد شده که در ذیل به اهمّ آنها اشاره می‌شود:

۱ـ۳ـ۱) «موجود در نفس الأمر»، موجود در جوهر مفارق نیست

شمس الدین کیشی، معتقد است با استفاده از مقدمهٔ مصنف:

«و نعلم یقیناً أنّ المطابقة لا یمکن أن یتصوّر إلّا بین شیئین متغایرین بالشّخص و متّحدین فیما یقع به المطابقة».

و «مطابقت قضایای صادق، با نفس الأمر»، می‌توان اصل این ادعا که مراد از «ما فی نفس الأمر» صورت حالّ در ذاتی مجرد می‌باشد را ابطال کرد.

استدلال وی چنین است:

ـ اثبات جوهر مجرد، از معلومات نظری است.

ـ تصوّر «موجود در جوهر مجرد»، فرع بر اثبات جوهر مجرد است.

ـ تصوّر موقوف بر امری نظری، اولی است به اینکه نظری باشد.

حاصل استدلال اینکه «تصوّر ما فی نفس الأمر» بدیهی است و تصور «آنچه در جوهر مجرد است» بدیهی نیست.[3]

نتیجه اینکه: آنچه در نفس الأمر است، حاصل در جوهر مجرد نیست.

و بدین ترتیب کیشی اصل برهان حقایق نفس الأمری را ابطال می‌نماید.

علامه تفتازانی نیز، مطابقت با نفس الأمر را نسبت ایجابی یا سلبی می‌داند که عقل

---

۱. نک: میرزا جواد تبریزی، صراط النجاة، ج۳، ص ۴۲۳؛ مولی صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج۳، ص ۹۳؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج۸، ص ۳۲۸؛ ایجی، المواقف، ج۲، ص ۵۸۶.

۲. از جمله: «**إفحام الجاحد فی ردّ أنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد**» ذریعه، ج۲، ص ۲۵۷ و الرد علی الحکماء (همان، ج۱۰، ص ۱۹۴).

۳. «غیر البدیهیّ» غیر «البدیهی».

هنگام ملاحظهٔ دو معنا و مقایسه بین آنها (چه موجود باشند و چه معدوم)، در می‌یابد. و از نظر او مراد از واقع و نفس الأمر همین است. وی سپس بدون اینکه نامی از خواجه طوسی ببرد، به برهان وی برای اثبات جوهری مجرد (که وی آن را عقل فعال می‌نامد) اشاره کرده و در نهایت ضمن انتقاد از بعض مقدمات و نیز تطبیق عقل مجرد اثبات شده بر لوح محفوظ و کتاب مبین توسط خواجه، انتقاداتی را طرح می‌کند از جمله اینکه: هر عاقلی می‌داند که قضیهٔ «الواحد نصف الإثنین» مطابق «ما فی نفس الأمر» می‌باشد در حالی که وی حتی عقل فعال را تصوّر نمی‌کند چه رسد به اعتقاد ثبوت آن و ارتسام آن به صور کائنات؛ حتی بالاتر از این ممکن است فرد منکر ثبوت چنین موجودی باشد مانند متکلمان. علامه تفتازانی نیز از این مقدمات قصد دارد مغایرت نفس الأمر با عقل فعال را نتیجه بگیرد.[1]

۱ـ۳ـ۲) در مطابقت میان دو امر، تغایر بالشّخص لازم نیست

خواجه پس از بیان این نکته که قضایای صادق و قضایای کاذب در وجود ذهنی مشترکند و تفاوت آنها در مطابقت با نفس الأمر می‌باشد، در مقدّمهٔ چهارم بیان می‌کند که:

«مطابقت در خصوص دو امر تصور می‌شود که تغایر بالشّخص داشته باشند و در موردی که مطابقت وجود دارد متحّد می‌باشند».

الف) شمس الدین کیشی، به این مقدمه نیز ایراد گرفته و معتقد به امتناع حکم قطعی به وجوب تغایر بالشّخص در مطابقت دو شیء می‌باشد. وی دو دلیل برای رأی خود اقامه می‌کند:

۱. عقل حکم می‌کند به اینکه دو مفهوم «حدّ» و «محدود» تطابق دارند،حال آنکه هیچکدام تشخّص ندارند. عدم تشخص مفهوم حدی به دلیل کلیّت آن است، و مفهوم محدود نیز همینطور است چرا که «الشّخص من حیث هو شخصٌ لا یحدّ و لایبرهن علیه».

---

۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۹۵.

[لذا ممکن است مطابقت بین دو امری که تغایر بالشّخص ندارند وجود داشته باشد.]

۲. زمانی که حکم به «امتناع ممتنعات» می‌کنیم، چنانچه حکمی صادق و مطابق نفس الأمر باشد، مطابقت بین دو مفهومی صورت گرفته است که یکی از آنها تشخّص ندارد، چرا که «ممتنع» در نفس الأمر وجود ندارد، چه رسد به تشخّص.

ب) محقق دوانی نیز بر این مقدمهٔ خواجه، همین ایراد را وارد دانسته و آورده است:

«و فیه بحثٌ إذ یکفی التّغایر الاعتباری».

ج) مولا حسین الهی اردبیلی نیز در حاشیهٔ خود بر رساله، همین نقد را وارد ساخته و معتقد است تصوّر مطابقت بین دو چیز که مغایرت بالشّخص ندارند، امکان‌پذیر است. وی برای این مطلب چنین مثال آورده است که کلیّت، مطابقت با افراد کثیر است. حال آنکه کلّی مانند حیوان، مغایر با فرد خود مانند انسان، یا شخص زید نمی‌باشد. (پس مطابقت حاصل است بدون تغایر بالشّخص.) لذا محقق مذکور در ادامه آورده است: بهتر است به جای «و نعلم أنّ المطابقة... المتغایرین بالشّخص»، متغایرین بالّذات آورده شود.

الهی اردبیلی در ادامه، کلام دوانی مبنی بر کفایت تغایر اعتباری را نیز مورد نقد قرار داده و معتقد است مطابقت حکم با واقع، تنها بین دو امر که مغایرت بالذات دارند صورت می‌گیرد. کما اینکه مطابقت «زیدٌ کاتبٌ» به وسیلهٔ اتحاد زید با کاتب در وجود خارجی صورت می‌گیرد که منشأ آن صدور کتابت از زید است، قطع نظر از هر امر دیگری. و مطابقت، حکم به اتحاد این دو می‌باشد که ناشی از شعور و احساس این امر است.

د) مولا شمسا گیلانی نیز در حاشیه خود، تغایر اعتباری را در این خصوص کافی می‌داند.

۱ـ۳ـ۳) در مطابقت، وجود متعلّقی ثابت در خارج از ذهن لازم نیست

کیشی بر این کلام خواجه که آورده است:

«و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثبوت الذّهني، فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقة بين

ما فی أذهاننا و بینه و هو الّذي یعبّر عنه بنفس الأمر» خرده گرفته و آورده است:

ظاهر کلام مصنف آن است که علم (صنف اول) در خارج از ذهـن دارای «ثـبوت» باشد. حال آنکه نفس علم خارج از ذهن ثبوت ندارد. بلکه مراد مصنف در واقع آن است که علم متعلّقی ثابت در خارج از ذهن دارد که مطابَق صور ذهنی است و «معلوم» نامیده می‌شود. برخلاف جهل مرکب که متعلّق مطابَق ثابت در خارج از ذهن ندارد.

کیشی معتقد است از اشتراک علم و جهل مرکب در وجود ذهنی و اختلاف آنها در «مطابقت» و «لا مطابقت»، این امر لازم نمی‌آید که صورت علمیه، متعلّقی ثابت در خارج از ذهن داشته باشد؛ بلکه مطابقت آن صورت با متعلق خود کفایت می‌کند. خواه ایـن متعلّق نیز در ذهن باشد، مانند قضیهٔ: «علم و جهل مرکب دارای وجود ذهنی هستند»، یا در خارج از ذهن باشد، مانند قضیه «آتش گرم است» و یا اینکه در هیچیک از ذهـن و خارج وجود نداشته باشد، مانند «شریک الإله در نفس الأمر ممتنع است» اینکه گـفته می‌شود، متعلق این قضیه نه در ذهن و نه در خارج موجود نیست (حال آنکه وجود ذهنی دارد)، منظور آن است که در نفس الأمر وجود ندارد زیرا آنچه در ذهن وجود دارد نفس حکم و قضیه است نه متعلق آن. بدون شک همهٔ احکام در ذهن وجود دارند[1] ولی محلّ کلام در متعلّقات آنهاست. کیشی از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که کلام خواجه مبنی بر «وجوب ثبوت خارجی صورت ذهنی که «علم» است (نه جهل مرکب)»، صحیح نیست.

۱ـ۳ـ۴) تقسیم خواجه در مورد ثابت خارج از ذهن به قائم به نفس و مـتمثّل در غیر، حاصر نیست

در خصوص مقدمهٔ پنجم:

«فنقول: ذلك الثابت الخارج إمّا أن یکون قائماً بنفسه أو متمثّلاً فی غیره» شمس الدین کیشی ایراد اشکال کرده به اینکه این تقسیم، حاصر نبوده و می‌توان تصور کرد که بعض این امر ثابت، قائم به نفس و بعض دیگر، متمثل در غیر خود باشد چراکه علم نیز دو قسم است: قسمی که متعلق به قائم به نفس است، و قسمی که متعلق به متمثّل در غیر خود می‌باشد.

---

۱. طبق قاعدهٔ «ثبوت شیءٍ لشیءٍ فرع ثبوت المثبت له». (مصحح)

همچنین در خصوص عبارت بعدی خواجه:

«و القائم بنفسه یکون إمّا ذا وضع أو غیر ذی وضع».

نیز همین کلام را صادق دانسته است.

۱ـ۳ـ۵) نقد وجوه مذکور برای محال بودن قسم قائم به نفس در تقسیم فوق

خواجه پس از عبارت «و القائم بنفسه یکون إمّا ذا وضع أو غیر ذي وضع»؛ صورت اول را محال دانسته و برای این امر سه وجه ذکر کرده است. که کیشی همهٔ این وجوه را نقد و تضعیف نموده است.

۱ـ۳ـ۶) ردّ قول خواجه در مورد امتناع مثل افلاطونی

خواجه صورت دوم (أو غیر ذي وضع) را نیز محال دانسته چراکه از نظر وی، مستلزم قول به مُثُل افلاطونی خواهد بود. به این کلام خواجه نیز ایراد اشکال شده است:

الف) کیشی بطلان قول به مثل افلاطونی را با استناد به کلام فارابی در کتاب الجمع بین رأیی حکیمین و کلام ابن سینا، رد کرده است.

ب) محقق دوانی نیز ذیل این کلام، آورده است: «اینکه این احکام مطابق با اموری باشند که از نحوهٔ دیگری از ثبوت برخوردار بوده و قائم به نفس باشند، امری است که محال بودنش بدیهی نیست و همچنین برهانی بر محال بودن آن اقامه نشده است، چه آن را مُثُل افلاطونی بنامیم، و چه نام دیگری به آن بدهیم.

وی در ادامه، برهانی را که بر امتناع مُثُل افلاطونی اقامه شده است را دالّ بر امتناع این معنا نمی‌داند، بلکه معتقد است این برهان تنها دلالت براین دارد که ماهیت مجرده، در خارج وجود ندارد.

همچنین اشاره دارد به اینکه چنانچه منظور مصنف از مُثُل افلاطونی، عالم مثال باشد، اوّلاً، خلاف مصطلح است و ثانیاً محال بودن آن را به دلیل نداشتن دلیل قانع‌کننده، نمی‌پذیرد.

ج) صدر المتألّهین نیز در اسفار، پس از آوردن متن رسالهٔ خواجه، تنها نکته‌ای را که در خصوص آن بیان می‌کند، آن است که «مُثُل افلاطونی از نظر ما حق است» لذا محال بودن

آن را نمی‌پذیرد. لکن این امر را نقضی بر برهان حقایق نفس الأمری نمی‌داند. عبارت وی چنین است:

«و اعلم أنّ القول بالمثل الأفلاطونية حقٌّ عندنا كما علمته. و مع ذلك لا يضرّ لنا في إثبات المرام من هذا المنهج. و هو وجود صور الأحكام الثّابتة في عالم آخر عقلي. سواء كانت حالّةً في جوهرٍ عقلي، أو قائمة بذواتها».[1]

د) مولا حسین اردبیلی نیز محال بودن مُثُل افلاطونی را ردّ کرده است.

۱ـ۳ـ۷) ردّ قول به امتناع بالقوه بودن ثابت خارجی به طور مطلق

در خصوص مقدمهٔ ششم خواجه:

«ثمّ نقول: ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة...»

الف) کیشی این مقدمه را چنین نقد کرده است: این احتمال وجود دارد که همهٔ صور «مطابَق بها» بالقوه باشند و هنگام وقوع آن احکام ذهنی، وقوع آنها نیز واجب شود، لذا حصول هر حکم ذهنی، با حصول صورت خارجی مطابَق آن مساوق بوده و مطابقت محقق خواهد شد، بدون تقدم صور خارجی بر صور ذهنی.

ب) دوانی نیز همین احتمال را مطرح کرده و آورده است:

«کسی می‌تواند بگوید: چرا جایز نباشد که حدوث احکام در محلّ آن، مقارن یا مقدم بر حدوث احکام در اذهان صورت گیرد؟ زیرا آنچه واجب است آن است که مطابَق به، در حال حصول مطابِق، حاصل باشد نه حصول دائمی آن».

۱ـ۳ـ۸) نقد ادلّهٔ خواجه بر امتناع این که ثابت خارجی واجب الوجود باشد

در پایان خواجه نتیجه گرفته است که:

«فإذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه... و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل... و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها...».

خواجه طوسی سه دلیل بر اینکه «موجود قائم بنفس» که اثبات نمود، نمی‌تواند

---

۱. الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۷۲.

واجب الوجود باشد اقامه می‌کند. این سه دلیل عبارتند از:

یک) موجودی که اثبات شد، باید مشتمل بر کثرت غیر متناهی باشد، حال آنکه واجب الوجود لذاته از جمیع جهات واحد است؛

دو) ذات مورد اشاره، علت وجود کثرت مذکور است، حال آنکه واجب لذاته محال است که مبدأ اول برای هر کثرتی باشد؛

سه) ذات مذکور قابل و محلّ کثرت خواهد بود و این امر در مورد واجب الوجود محال است.

الف) کیشی در این وجوه ایراد اشکال کرده و برخی از آنها را به برخی دیگر ارجاع داده است.

ب) دوانی نیز بر این کلام خواجه اشکالاتی را وارد کرده است:

یک) کیفیت تحقق کثرت در این محل

تحقق کثرت در این محل یا از سوی واجب است و یا از ذات همان محل ناشی می‌شود. شق اول باطل است (زیرا واجب نمی‌تواند مبدأ کثرات باشد)، و شق دوم نیز باطل است زیرا لازمهٔ آن این است که «شیء واحد، هم فاعل و هم قابل باشد».

دو) کیفیت صدور کثرات از واحد:

با توجه به اینکه ذات مورد اشاره، اولین معلول و صادر اول است و جهات کثرت در آن چندان نیست که بتواند منشأ صدور همهٔ کثرات باشد. حال آنکه «الواحد لا یصدر عنه الکثرة» و این همه کثرت جز از ناحیهٔ «جهت کثرت» نمی‌تواند نشأت گیرد.

سه) کیفیت علم حقتعالی به این کثرت[1]

اشکال سوم آن است که این کثرت یا برای حقتعالی معلوم هست یا نیست.

شق دوم محال است. و بنابر شق اول، یا این کثرت در ذات واجب حاصل است یا نیست. بنابر شق اول، حقتعالی، محل کثرت است که با کلام مصنف «إنّه لا یجوز أن

---

۱. برخی از حکماء امتناع علم واجب به طور مستقیم به کثرات و لزوم واسطه را نفی می‌کنند با این توجیه که کثرات، معلوم واجب، و علم واجب عین ذات اوست، لذا آنچه معلوم برای واجب است، تنها ذات خود می‌باشد و تغایر، تنها اعتباری است.

یکون الواجب محلاً لها» منافات دارد.

و بنا بر شق دوم، یا این کثرت در محل دیگری حاصل است و یا در هیچ محلی حاصل نیست. بنا بر صورت اول، این محذور لازم می‌آید که علم واجب متوقف بر وجود کثرات در آن محل باشد که این محال است؛

و بنا بر صورت دوم، ادعای مصنف مبنی بر لزوم وجود محلّی که این کثرت در آن متمثّل شود، اثبات نخواهد شد.

۱ـ۳ـ۹) نقد وجوب بالفعل بودن ثابت خارجی از همهٔ جهات، به وجهی دیگر

اشکال دیگر که محقق دوانی در اینجا مطرح می‌کند آن است که آنچه مصنف با مقدمات مذکور اثبات نمود، (چنانچه مقدمات را تمام و کامل فرض کنیم) می‌تواند موجودی باشد که از حیث تمثّل به معقولات مورد اشاره، بالفعل است، لکن نمی‌تواند بالفعل بودن آن را از جمیع جهات اثبات کند. لذا می‌توان این نکته را جایز دانست که آن موجود، صفات منتظره‌ای غیر از آن معقولات داشته باشد.

اشکال دیگر اینکه: «می‌توان این امر را جایز دانست که احکامی که به ذهن هیچکس خطور نکرده، در این موجود وجود نداشته باشد و هنگامی که به ذهن کسی خطور کرد، در آن حاصل شود. پس تمثل به معقولات در آن نیز بالفعل نمی‌باشد.

۱ـ۳ـ۱۰) اشکال بر تسمیهٔ موجود مذکور به «عقل کل»

بر این کلام خواجه: «.. و لنسمّه بالعقل الکلّ...» نیز اشکالاتی وارد شده است:

الف) شمس الدین کیشی در ذیل این کلام مصنف آورده است:

«مشهور است که عقل کل، همان عقل اول است. ولی از آنجا که معقولات عقل اول لوازم آن هستند و حیثیاتی که در ذات عقل اول است، اقتضای این کثرت غیر متناهی را ندارد، جایز نیست که موجودی که مصنّف آن را اثبات کرده، عقل اول باشد.

کیشی در ادامه، این بحث را به دلیل لفظی بودن و اختلاف در تسمیه فاقد اهمیت تلقی کرده است.

ب) دوانی نیز همین مطلب را عنوان کرده و اظهار داشته:

«محل مذکور: می‌تواند نفس فلکی یا نفسی دیگر باشد، اگر انتقاش آن به جمیع مدرکات ممکن باشد. لذا اگر منظور مصنف از عقل کل، موجودی باشد که شامل همهٔ این محتملات باشد، قطعاً مردود است.»

۱ـ۳ـ۱۱) نقد تطبیق موجود مذکور بر «لوح محفوظ»

شمس الدین کیشی این تسمیه را نمی‌پذیرد و اظهار می‌دارد، اگر کسی بخواهد لوح محفوظ را بر مفاهیم موجود در حکمت تطبیق داده و بین قواعد فلسفی و اصطلاحات شرعی پیوند زند، صحیح‌تر آن است که «نفس کلّ» را «لوح محفوظ» بنامد. چرا که نفس کل به همهٔ کلیات و جزئیات غیر متناهی منتقش است.

ضمن اینکه شارع عقل اول را قلم نامیده است که سبب انتقاش علوم در نفس کلّ است. لذا تسمیهٔ نفس به لوح مناسبت خواهد داشت چرا که نفس مانند لوحی برای این قلم است.

۲. معرفی رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه و شروح و تعلیقات نگاشته شده بر آن

کثرت شروح و حواشی و نیز فراوانی نسخ یک اثر، نشان‌دهندهٔ اقبال دانشمندان به آن اثر و اهمیّت آن است. شروح و تعلیقات نگاشته شده بر این رساله که تاکنون شناسائی شده‌اند عبارتند از:

۱. شرح شمس الدین کیشی با عنوان روضة المناظرة یا روضة الناظر. (۶۱۵ ـ ۶۹۵؟ ق.)

۲. شرح جلال الدین دوانی (۸۳۰ ـ ۹۰۸؟ ق.)

۳. حاشیهٔ شمسا گیلانی بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن. (ـ ۱۰۹۸؟ ق.)

۴. حاشیهٔ حسین الهی اردبیلی بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن. (۸۷۰ـ ۹۵۰ ق.)

۵. شرح مولا محمد حنفی هروی (زنده به سال ۹۲۵ ق.)

۶. شرح شیخ احمد جندی (قرن دهم هجری قمری)

۷. شرح ابوالفضل بن محمد مقیم فضلی کشمیری (قرن یازدهم به بعد) با عنوان «اللّوح

المحفوظ عن الهزل المنبوذ».[1]

همچنین مدرّس رضوی در احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی، به نقل از میرزا عبدالله افندی در ریاض العلماء در شرح حال مولی ابراهیم شروانی می‌نویسد: «وی فاضلی دانا و حکیمی توانا بوده، ولیکن زمان او دانسته نشده. او را شرحی است بر رسالهٔ نفس الأمر محقق طوسی، و این شرح را در بلدهٔ آمل از بلاد مازندران دیدم».

متأسفانه تاکنون نسخه‌ای از این شرح به دست نیامده است.[2]

در این مجال به معرفی بیشتر رساله و نیز شروح و تعلیقات آن می‌پردازیم.

۲ ـ ۱) رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه طوسی

از این رسالهٔ کوتاه که حاوی برهان ابتکاری خواجه در خصوص اثبات جوهر مفارق است، با نامهای مختلفی یاد شده است از جمله:

- رسالة إثبات الجوهر المفارق؛[3]
- رسالةٌ في إثبات العقل؛[4]
- رسالة إثبات العقل الكلّ؛[5]
- الرسالة النفْس الأمريّة یا رسالهٔ نفس الأمر؛[6]
- الرّسالة النّصيريّة؛[7]

---

۱. فهرست‌نگار بخش خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (ع) رساله‌ای را با نام افادات شیخ بهائی بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه ذکر کرده است که طی بررسی نسخهٔ مذکور، معلوم شد که اشتباه از فهرست‌نگار بوده است.

۲. این مطلب در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک موجود است ولی در نسخهٔ چاپی ریاض العلماء، شرح حال مولی ابراهیم شروانی یافت نشد.

۳. آقا بزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱، ص ۸۸ و ۹۸؛ سید اعجاز حسین، کشف الحجب و الأستار، ص ۲۲۸.

۴. آقا بزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱، ص ۹۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۸۸.

۶. همان، ج ۲، ص ۸۳، شماره ۳۲۹ و ج ۵، ص ۲۰۵ و ج ۲۴، ص ۲۶۳.

۷. سید محسن امین در اعیان الشیعة ضمن بر شمردن آثار فلسفی خواجه، از دو اثر با عناوین رسالة إثبات الجوهر المفارق و الرّسالة النصيريّة یاد می‌کند که گاه به عنوان دو نام برای یک رساله بکار رفته‌اند.

ـ رسالةٌ في إثبات اللّوح المحفوظ؛[1]

ـ رسالة البرهان علی وجود الجوهر المفارق.[2]

همانگونه که اشاره رفت، صدر المتألّهين، متن اين رساله را در اسفار آورده است. همچنين در تلخيص المحصل، و آثار و احوال خواجه نصير الدين طوسی نيز متن رساله به چاپ رسيده است.

۲ ـ ۲) روضة المناظرة في شرح رسالة «إثبات العقل» از شمس الدين کيشی

حکيم شمس الدين محمد کيشی، معاصر خواجهٔ طوسی و دارای مکاتباتی با وی بوده است. شرح کيشی، اولين شرح نوشته شده بر رسالهٔ خواجه می‌باشد.

۲ـ۲ـ۱) شرح حال حکيم شمس الدين کيشی (۶۱۵ - ۶۹۵؟ ق.)

شمس الدين محمد بن احمد[3] بن عبد اللّطيف القرشی الکيشی، عالم، فقيه، صوفی، اصولی، نحوی و شاعر بزرگ قرن هفتم، به سال ۶۱۵ ق.[4] در کيش[5] متولد شد. وی خواهرزادهٔ مولا قطب‌الدين محمد، معروف به علّامه شيرازی است. شمس الدين کيشی در حکمت، کلام، تفسير، حديث و طب نيز از جايگاه ويژه‌ای برخوردار بود.[6] وی به سال ۶۵۵ ق. وارد بغداد شد[7] و در مدرسهٔ نظاميه به تدريس پرداخت. علماء و حکام در مجلس درس وی حاضر شده و استفاده می‌نمودند. همچنين در ملازمت شيخ جبرئيل مدتی به خلوت و رياضت پرداخت. پس از چندی به عزم پيوستن به بهاءالدين محمد بن

---

۱. آقا بزرگ تهرانی، ذريعه، ج ۱، ص ۹۹؛ سيد اعجاز حسين، کشف الحجب و الأستار، ص ۲۲۸.

۲. آقا بزرگ تهرانی، ذريعه، ج ۱۱، ص ۱۲۹.

۳. در روضات الجنات نام وی «محمد بن محمد بن احمد الکيشی» آمده که با توجه به اينکه در هيچ منبع ديگری نام وی چنين ضبط نشده، احتمال می‌رود اين امر ناشی از خطای کاتب باشد. (روضات الجنات، ص ۱۷۵)

۴. الوافی بالوفيات، ج ۲، ص ۱۴۱.

۵. از جزاير معروف خليج فارس.

۶. نجف جوکار، مقالهٔ «شمس الدين کيشی، استاد قطب الدين شيرازی».

۷. الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المأة السّابعة.

خواجه شمس الدین جوینی، حاکم اصفهان (م ۶۷۸ ق.) به آن شهر عزیمت نمود [۱] پس از آن به شیراز رفته و در آنجا به افاده پرداخت.

از جمله شاگردان وی می‌توان به قطب‌الدین محمود بن مسعود شیرازی [۲] (م ۷۱۰ ق.) و علّامه حسن بن یوسف بن علی بن مطهّر حلّی [۳] (ـ ۷۲۶ ق.) اشاره کرد. همچنین مولانا شیخ کمال الدین عبد الرّزاق کاشی و هندوشاه نخجوانی از محضر وی استفاده کرده‌اند. عبدالرّزاق کاشی وی را در طریق معرفت، بی‌مثل می‌داند. [۴] گویند فرزندش شیخ زین الدین کیشی نیز از دانشمندان و حکماء بوده است. این حکیم ذوق شعری وافر داشته و به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌گفت. [۵] و در شعر، شمس و گاهی شمس

---

۱. مجدالدین ابو سعید هبة الدین محمد که مدتها در اصفهان بوده و برای بزرگان استنساخ کتاب می‌نموده، برای حکیم شمس الدین نسخه‌ای از کتاب کلیله و دمنه را کتابت نموده و از تاریخ قطعه شعری که در پایان آن آورده بر می‌آید که کیشی تا تاریخ ۶۷۳ق. (بعد از وفات خواجه طوسی) در اصفهان بوده. مجدالدین همگر ترکیب‌بند غرائی در رثاء خواجه طوسی انشاء نموده است.

۲. قطب الدین شیرازی در مقدمهٔ خود بر کلیات قانون ابن سینا، وی را از جمله اساتید خود برشمرده، وی را امام محقّق و حبر مدقّق توصیف می‌کند. (ادوارد براون، از سعدی تا جامی، ص ۱۴۵)

۳. در اجازه‌ای که علامه برای بنی زهره علویّین حلبیّین (ذریعه، ج ۱، ش ۸۹۹) به تاریخ ۲۵ شعبان سنه ۷۲۳ق. نوشته، در ضمن اساتید خود و مؤلّفات ایشان از جمله کیشی را بر می‌شمرد: «از جمله این مؤلّفات، کلیّهٔ تصنیفات شیخ معظم شمس الدین محمد بن احمد کیشی است. در علوم عقلیه و نقلیه و هر چه را او خوانده و روایت کرده و من در روایت آن از او اجازه دارم؛ و این شیخ از افضل علمای شافعیه بود و در مبحث، با انصاف‌ترین مردم بشمار می‌رفت. من پیش او درس می‌خواندم و پاره‌ای اوقات بر او اعتراضاتی وارد می‌کردم. در فکر فرو می‌رفت. گاهی جواب نمی‌گفت و گاهی نیز می‌گفت: همین سؤال را چندی دیگر تکرار کن تا در این باب فکر کنیم. من یک یا دو یا سه روز دیگر همان سؤال رااعاده می‌کردم. گاهی آنرا جواب می‌گفت و گاهی نیز از جواب آن اظهار عجز می‌نمود.» گویند کیشی سبب آشنایی علامه با افکار ابن عربی شد.

۴. جامی، نفحات الأنس، ص ۳۱۷.

۵. در کتاب مونس الأحرار في دقائق الأشعار تألیف محمد بن بدر جاجرمی که آن را، سال ۷۴۱ تألیف و در آن به حدود ۲۰۰ شاعر پارسی گوی اشاره نموده، دو غزل را به اسم و رسم به شمس الدین کیشی نسبت داده که ابتدای یکی از آنها چنین است:

«مولانا الأعظم، سلطان الأفاضل شمس الدین کیشی فرماید نوّر الله مرقده:

ای باد صبحگاهی جانم همی فزائی   با ما نگوئی آخر تا خود تو از کجائی؟

←

کیشی تخلص می‌کرد.

وی معاصر خواجه نصیر الدّین طوسی بوده و در باب مسائل منطق و حکمت با وی مذاکره علمی و مکاتبه داشته است. خطاب دوستانه و احترام‌آمیز خواجه به کیشی در این نامه‌ها نشانگر ارادت خواجه به وی به دلیل مراتب علمی و اخلاقی او می‌باشد.

با توجّه به اختلاف متون مراسلات این دو دانشمند در نسخه‌های موجود، می‌توان نتیجه گرفت که این مکاتبات بیش از یک بار صورت گرفته است.[1]

کیشی در ابتدای یکی از نامه‌های[2] خود که حاوی سؤالاتی از خواجه است و آنرا از اصفهان فرستاده، خواجه را چنین مورد خطاب قرار می‌دهد:

«پرتو خورشید ضمیر مخدوم، ولیّ الانعام، صاحب الآیات العظام، زبدة ممحّضة الشّهور و الأعوام، خلاصة علماء الأنام... رئیس المحقّقین، نصیر الملّة و الدّین، حجّة الإسلام و المسلمین که سبب اهتداء سالکان طریقت و نوربخش دیدهٔ واصلان حقیقت است...» و پاسخ خواجهٔ طوسی چنین آغاز می‌شود:

«بسم الله الرّحمن الرّحیم، ربّ زدني علماً

→

لطفست جمله خویت، رمزست گفت و گویت بس آشناست بویت مانا که آشنائی...
(محمد بن بدر جاجرمی، مونس الأحرار، ج ۱، ص ۱۷۳)

همچنین در مجموعهٔ خطی متعلّق به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی در تهران مورّخهٔ جمادی الأولی سنهٔ ۷۵۰ ق. (فهرست اعتصامی شماره ۶۳۳) که منتخباتی از نظم و نثر عربی و فارسی از عدّهٔ کثیری از فضلاء، علماء و شعراء را آورده، قطعهٔ نفیسی به این حکیم نسبت داده با این عبارت: «لملک الأئمة و الحکماء شمس الدین الکیشی طاب مثواه:

دی مرا گفت رفیقی که فلان در حق تو ناسزا گفت در این هفته به هر جا که نشست...»

۱. فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲/ ۹ ص ۴۶۵ ـ ۴۶۶، با شماره‌های ۱۸۳۰/۲۶ و ۱۸۳۰/۲۷؛ فهرست نسخ خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۶۵۵؛ فهرست نسخ خطی کتابخانه ملّی ملک، احوال و آثار خواجه نصیرالدّین طوسی، مدرس رضوی، ص ۴۸۵ ـ ۴۹۳.

۲. آثار و احوال خواجه نصیرالدّین طوسی، ص ۴۸۵ - ۴۹۳ و ۴۹۸ الی ۵۰۹ توضیح اینکه در صفحه ۴۹۸ عنوان نامه به اشتباه مکتوب شیخ صدرالدین قونوی نوشته شده که با توجه به متن و سؤالات و انتهای مطلب، این نامه از کیشی است.

أتـــاني كـــتابٌ مـــا أراه مشـــابهاً   بغير كـتاب اللّـه مـن سـائر الكـتب
أتـــى مـــن إمـــامٍ نـــوّر اللّــه قـلبه   و صيّر مرفوعاً لدی سـرّه الحـجب

خطاب عالي، مولانا امام الأعاظم، هادي الأمم، كاشف الظّلم، صدر الملّة و الدّين، حجّة الإسلام و المسلمين، لسان الحقيقة، برهان الطّريقة، قدوة السّالكين الواجـدين و مقتدی الواصلين المحقّقين، ملک الحکماء و العلماء فی الأرضين، تـرجـمان الرّحـمن، افضل و اکمل جهان، أدام اللّه ظلّه و حرسه و بله و طله، به خادم دعا و ناشر ثنا، مـريد صادق و مستفيد عاشق، محمد طوسی رسيده، بوسيده بر سر و چشم نهاد و گفت:

از نـــامهٔ تـــو مـــلک جـــهان يـافت دلم   و ز لفــظ تــو عــمر جـاودان يـافت دلم
دل مرده بدم چو نامه بر خوانده شـده   از هـــر حـــرفی هـزار جـان يـافت دلم

هر چند در ما تقدّم، صيت فضائل و آوازهٔ مناقب آن ذات بی [مثال] استماع کرده بود و به مشاهدهٔ جمال مبارک و مطالعهٔ شمايل آن وجود بی نظير مشتاق شده و به وصول او نيازمند گشته و روزگار در نيل مأمول مساعدت مبذول نمی‌کرد، همّت بر آن گماشت که به کتابت راه استفادت گشاده گرداند... از آن جناب دو کتاب نفيس رسانيدند که هر يک در باب خويش بی نظير بود: يکی کتاب حاصل نتايج افکار که متضمّن سؤالی چند بود... هرچند که اين ضعيف خود را در محلّ آن نمی‌دانست که زيره به کرمان فرستد و خرما به هجر، امّا انقياد اشارت واجب بود...».

آنگونه که از متن مراسلات بر می‌آيد، بين اين دو بزرگوار گاه مبادلهٔ کتاب نيز صورت می‌گرفته است.[1] [۳]

کيشی در شيراز وفات يافته و در خانهٔ خود در محلّهٔ دزک مدفون شد.[2]

در تاريخ وفات شمس الدّين کيشی اختلاف است. در فارسنامه فسائی وفات وی سال ۶۶۰ ق.[3]؛ در الحـوادث الجـامعة،[4] ســال ۶۹۴ ق.؛ و در الوافی بـالوفيات، ۶۹۵ ق. ذکـر شده است.

---

۱. فهرست مجلس، ج ۹/۲، ص ۴۶۶.   ۲. معين‌الدين جنيد شيرازی، شدّ الإزار، ص ۱۱۳.
۳. با توجه به مطلب مذکور در مورد تاريخ کتابت کليله و دمنه برای وی، اين تاريخ اشتباه است.
۴. ابن الفوطی البغدادی، الحوادث الجامعة، ص ۴۸۹.

آنگونه که از عبارت علّامه حلّی در اجازهٔ بنی زهره بر می‌آید، حکیم کیشی مصنّفات زیادی در علوم معقول و منقول دارد. آنچه از آثار وی بدست آمد به قرار زیر است:

۱. روضة المناظرة (روضة الناظر)[1]: شرح رسالهٔ اثبات عقل خواجه طوسی «محل گفتگو»

۲. رساله در شرح دعای حلاج:[2]

اقتلوني يا ثقاتي إنّ في قتلي حياتي

فمماتي في حياتي و حياتي في مماتي

۳. رساله در شرح کلام رسول خدا: «إنّ اللّه تعالی خلق آدم علی صورته».[3]

۴. رساله در شرح کلام علی (ع): «النّاس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا».[4]

۵. رساله در معرفة النّفس.

۶. مباحث نحوی (هادی).

۲ـ۲ـ۲) معرفی شرح حکیم کیشی

کیشی رسالهٔ روضة الناظر یا روضة المناظرة را در شرح رسالهٔ اثبات العقل خواجه تألیف کرده و آن را به خواجه بهاءالدین جوینی تقدیم کرده است. عناوین شرح، «قال الطوسی» و «قال الکیشی» و در برخی نسخ، «قال» و «أقول» می‌باشد.

این شرح متوسط، دقیق، انتقادی و حاوی نکات عمیق علمی می‌باشد. کیشی در این رساله اغلب مقدّمات و ادلّهٔ خواجه را مورد انتقاد قرار می‌دهد.[5] وی ضمن اینکه بر هر مطلبی نقدی وارد کرده و بر نظر خود استدلال می‌کند، در اوائل رساله اصل ادعای خواجه را مبنی بر «اینکه «ما في نفس الأمر»، صورت حالّ در ذات مجردی که وی قصد اثبات آن را دارد باشد را با دلیل ابطال می‌کند. لکن به اظهار خودش، ادامهٔ کلام خواجه

---

۱. این رساله که برای خواجه شمس الدین جوینی تألیف شده، در فهرست مجلس (ج ۲، مجموعه مرحوم اعتصامی) در صفحه ۳۶۵ شمارهٔ ۶۱۱/۴، روضة المناظرة و در صفحهٔ ۲۹۰ شماره ۶۳۰/۸، روضة الناظر نامیده شده است. (بدلیل اختلاف در کتابت)

۲. تجارب السلف، هندوشاه بن سنجر صاحبی، طبع تهران، ص ۲۰۰، ذیل احوال حسین بن منصور حلّاج.

۳. مجموعهٔ متعلق به آقای سلطان القرائی. ۴. کشف الظنون، ج ۱، ص ۵۶۷ و ج ۲، ص ۵۷.

۵. به برخی از این انتقادات، پیش از این اشاره شد.

را نیز برای تمرین بیشتر ذهنی خود و تنبیه اهل اندیشه به لزوم پرهیز از تقلید، مورد بررسی قرار می‌دهد. وی معتقد است که شهرت متکلم نباید موجب اعتقاد به صدق کلام باشد. بلکه کلامی صحیح است که فکر و نظر صحیح بدان رهنمون شود.[1]

کیشی انگیزهٔ خود از نگارش شرح را اینگونه بیان می‌کند که: وی مشاهده کرده است که برخی از اخوان، بدلیل آن که «وجود ذهنی گاه در برابر وجود خارجی قرار می‌گیرد، و گاه در برابر نفس الأمر، دچار این اشتباه شده‌اند که نفس الأمر و وجود خارجی را امری واحد پنداشته‌اند، لذا در نظر داشته منظور علماء از نفس الأمر را به نگارش درآورد و این انگیزه با مطالعهٔ رسالهٔ اثبات عقل خواجهٔ طوسی، قوی‌تر شده و منظور خود را عملی ساخته است.

لذا پس از شرح رسالهٔ خواجه، فصل مستقلی را به بیان مراد از نفس الأمر اختصاص داده است. و طی آن به بیان تفاوت وجود خارجی و «ما في نفس الأمر» نیز پرداخته است.

۲ ـ ۳) شرح مولا جلال الدین دوانی

دومین شرح نگاشته شده بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه، مربوط به محقق دوانی می‌باشد.

۲ـ۳ـ۱) شرح حال مولانا محمّد بن اسعد دوانی (۸۳۰ـ ۹۰۸ ق.)

جلال الدّین محمّد بن اسعد یا سعد، یا سعدالدّین اسعد[2] بن محمّد بن عبد الرحیم بن علی[3] کازرونی دوانی[4] صدیقی[5]، حکیم، متکلّم، مفسّر، فقیه، منطقی و شاعر آگاه به

---

۱. امیر المؤمنین (ع) می‌فرماید: «إنّ الحقّ لا یعرف بالرّجال، اعرف الحقّ تعرف أهله». (محمد ریشهری، میزان الحکمة، ج ۱، ص ۶۵۸. نیز نک: المناوی، فیض القدیر، ج ۱، ص ۲۸)

۲. مؤلف ریحانة الأدب همچنین احتمال داده نام وی محمد اسعد پسر سعد الدّین اسعد باشد که این امر ناشی از اختلاف عبارات اصحاب تراجم است. (ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۲۳۲)

۳. طبقات اعلام الشیعة، ج ۴، ص ۲۲۰ - ۲۲۲، به نقل از اجازهٔ وی به عفیف الدین حفید صفی الدّین عبدالرّحمن صفوی، نسخهٔ ۸۹۳. (ذریعة، ج ۱، ش ۱۲۱۳).

۴. دوّان نام دهی است از دهستان حومهٔ بخش مرکزی شهرستان کازرون. (لغتنامه دهخدا، ج ۷، ص ۹۸۲۸)

۵. نسب وی به واسطهٔ محمّد بن ابی بکر، ربیب امیر المؤمنین علی (ع) به ابوبکر خلیفه می‌رسد. (ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۲۳۲)

علوم متداول عصر خویش، به سال ۸۳۰ق. در دوان متولّد شد. علوم شرعی، مقدمات و پاره‌ای از علوم عقلی را نزد پدرش شیخ سعد الدین أسعد فرا گرفت و سپس برای ادامهٔ تحصیل عازم شیراز شد و از محضر دانشمندانی همچون سیّد شریف جرجانی، مظهرالدّین محمد مرشدی، شهاب الإسلام عبدالله بن میمون کرمانی مشهور به جبلی، محیی الدّین کوشکناری،[1] مولانا همام الدّین و شیخ صفی الدّین ایجی[2] استفاده کرد.

این دانشمند، نظر به قابلیّت و استعداد خدادادی، مدارج کمال را به سرعت طی کرده و در ایّام جوانی به صدارت امیرزاده یوسف بن میرزا جهانشاه برگزیده شد. ولی استعفا نموده و در مدرسهٔ بیگم که آنرا دار الأیتام می‌گفتند به تدریس مشغول شد.

در زمان دولت سلاطین آق قویونلو منصب قضاوت فارس به عهدهٔ وی گذارده شد.

محقق دوانی در عصر خویش مرجع استفادهٔ افاضل روم، خراسان و ترکستان بود. وی ابتدا در اصول عقاید، اشعری و نیز شافعی‌مذهب بود و عاقبت مستبصر گشت[3] و برخی آثار و اشعار وی دلیل قطعی تشیّع وی می‌باشند.[4] گفته شده است سبب استبصار وی آن بوده که هنگام تألیف حاشیهٔ سوم بر شرح تجرید قوشچی که در مطالب عمیقه غور می‌کرده، مشمول عنایت خداوندی شده، در مقام قیاس بین خلیفهٔ اوّل و امیرالمؤمنین علی (ع) از جهت مراتب علمیه، عدم کفایت خلیفهٔ اوّل را برای منصب امامت دریافته مستبصر گردید.[5]

---

۱. ریاض الجنّة، محقق زنوزی، تحقیق علی رفیعی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲. تذکرهٔ ریاض العارفین، ص ۳۱۹.

۳. طبقات اعلام الشّیعة، ج ۴، ص ۲۲۱.

۴. از جمله رباعیات دوانی:

آن چار خلیفه‌ای که دیدی همه نغز بشنو سخن لطیف و شیرین و ملغز
بادام خلافت از پی گردش حق افکند سه پوست تا برون آید مغز

و نیز رباعی در مدح امیرالمؤمنین (ع):

ای مصحف آیات الهی رویت وی سلسلهٔ اهل ولایت مویت
سرچشمهٔ زندگی لب دلجویت محراب نماز عارفان ابرویت

نک: سید علی میلانی، نفحات الازهار، ج ۱۰، ص ۲۳۵ به بعد.

۵. ریحانة الأدب، ج ۲، ص ۲۳۲.

وی معاصر صدرالدّین دشتکی، معروف به استاد البشر و عقل حادیعشر بوده که هر کدام در شیراز مدرسهٔ مهمّی داشته و در ضمن با یکدیگر مباحثات عمیقی دارند بطوریکه در مواردی مانند شرح هیاکل النّور سهروردی، شرح تجرید، شرح مطالع، حلّ شبههٔ جذر اصمّ... تألیفات این دو توسّط یکدیگر مورد نقد و مناقشه قرار گرفته، در مقام معارضه و مباحثه دست به تألیفاتی زده‌اند.[۱] پس از وفات صدرالدّین دشتکی، فرزندش غیاث الدّین این امر را ادامه داده به مباحثه با دوانی پرداخته است و این مباحثات حتی پس از وفات دو استاد همچنان در میان شاگردان دو مدرسهٔ آنها ادامه داشت. از جمله می‌توان به المحاکمة بین مدرستی الدّشتکی و الدّوانی خفری (ذریعه، ج ۲، ص ۱۳۴) و المحاکمات حسین الهی اردبیلی و... اشاره کرد. این امر ادامه داشت تا زمان مرحوم صدر المتألّهین که وی فلسفهٔ نوری سهروردی را به فلسفهٔ وجودی و حرکت جوهری تبدیل کرد که این مکتب به غیر از ملّا رجبعلی تبریزی[۲] و ملا صالح مازندرانی تاکنون معارضی نداشته است.[۳] آثار دوانی مورد توجه صدر المتألّهین بوده و در کتاب اسفار، به کرّات آراء وی را نقل کرده و با عناوین احترام‌آمیز از وی یاد می‌کند.

از شاگردان دوانی، می‌توان عالمانی همچون: محیوی لاری، حسن بن شاه بقال، محقق خواجه جمال الدین بن محمود شیرازی[۴]، کمال الدین حسین بن عبد الحق الهی اردبیلی،[۵] مولانا کمال الدین حسین میبدی یزدی، شیخ منصور باغنوی، امیر غیاث الدّین منصور و امیر جمال الدّین محمّد،[۶] سیّد اسماعیل شنب غازانی[۷] و سعد الدّین اسعد

---

۱. طبقات اعلام الشّیعة، ج ۴، ص ۲۲۱.

۲. صاحب رسالهٔ اشتراک لفظی وجود میان واجب الوجود و ممکنات (نسخهٔ خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره: ض ۱۲۲۳۱)

۳. طبقات اعلام الشّیعة، ج ۴، ص ۲۲۱.

۴. مولا احمد اردبیلی، عقلیات را نزد جمال الدین محمود خوانده است. (مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، ص ۳۸)

۵. وی تعلیقاتی بر آثار دوانی دارد. از جمله: حاشیه بر شرح تجرید، شرح اثبات جوهر مفارق خواجه طوسی و اثبات واجب.

۶. ریاض الجنّة، محقق زنوزی، تحقیق علی رفیعی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۷. از فحول علماء آذربایجان.

فرزند محقق دوانی[1] را نام برد.[2]

دوانی در شعر فانی تخلّص می‌کرد. در تاریخ وفات وی اختلاف است. از جمله سالهای ۹۰۲، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۱۸، ۹۲۲ ذکر شده. مؤلّف ریحانة الأدب یکی از دو تاریخ ۹۰۷ یا ۹۰۸ ق. را اقرب به صحّت می‌داند. مزار وی در شیراز است.

از این دانشمند آثار و تألیفات زیادی بجا مانده برخی شمارهٔ این تألیفات را تا ۸۴ مورد برشمرده‌اند که در ذیل به نام برخی از آنها اشاره می‌رود:

۱. اثبات الواجب جدید

۲. اثبات الواجب قدیم

۳. اخلاق جلالي: لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق

۴. الأربعون السلطانية (حدیث)

۵. ارثماطیقي: خواص و اعداد حروف

۶. اسرار حروف

۷. افعال العباد (خلق الأفعال یا خلق الأعمال و یا الجبر و الاختیار)

۸. افعال الله تعالی

۹. انشاء بدون واژهٔ تازی به نظم و نثر (فهرست نسخ خطی کتابخانه ملّی ملك، ج ۷، ص ۱۰۰)

۱۰. انموذج العلوم

۱۱. الأنوار الشّافية

۱۲. بستان القلوب

۱۳. تحفهٔ روحاني

۱۴. تحفة المنجّمين (در نجوم)

۱۵. تصوّف و عرفان

---

۱. تاریخ ادبیات ایران، ج ۴، ص ۹۹.

۲. آقای علی دوانی، شرح زندگانی جلال الدّین دوانی را به طور مبسوط در کتابی با همین نام نوشته است: همراه با تقاریظ آقایان شریعتمدار، زنجانی، طباطبائی، و آیة الله سید شهاب الدین مرعشی، قم، ۱۳۷۵ ق.

۱۶. تعریف علم کلام

۱۷. تعلیقات بر شرح عقاید عضدیّه

۱۸. تفسیر شامل:

ـ سوره‌های کافرون، اخلاص و معوّذتین (تفسیر القلاقل)

ـ آیهٔ اسراف

ـ آیهٔ «و للّٰه الأسماء الحسنی»

ـ آیهٔ «یا أیها الّذین آمنوا خذوا زینتکم عند کلّ مسجد»

۱۹. تنویر المطالع جدید (حاشیه بر حاشیهٔ دشتکی بر شرح مطالع قطب الدین رازی)

۲۰. تنویر المطالع قدیم

۲۱. التّوحید

۲۲. التّهلیلیّة

۲۳. ثبت (ذکر مشایخ خود)

۲۴. جبر و اختیار = خلق الأعمال = افعال العباد

۲۵. جوابیه (جواب اعتراض بر خطبهٔ زوراء)

۲۶. حاشیه بر تهذیب المنطق و الکلام = العجالة

۲۸. حاشیه بر زوراء = شرح زوراء

۲۹. حاشیه اوائل کتاب محاکمات ملا قطب

۳۰. حاشیه بر شرح اشارات

۳۱. حاشیه بر اوائل شرح چغمینی (در علم هیأت)

۳۲. حاشیه بر حواشی میر سید شریف جرجانی

۳۳. حاشیه بر شرح آداب البحث سمرقندی (شرح مسعود شروانی)

۳۴. حاشیه بر حواشی میر سید شریف جرجانی بر شرح شمسیه

۳۵. حاشیه بر شرح شمسیه قدیم و جدید

۳۶. حاشیه بر اوائل شرح عضدی بر مختصر الاصول ابن حاجب

۳۷. حاشیه بر محاکمات

۳۸. حاشیه بر الأنوار لعمل الأبرار (للأردبیلی) (في الفقه الشافعی)

۳۹. حقوق پدران و مادران

۴۰. حقیقة الإنسان و الرّوح الجوّال في العوالم

۴۱. حلّ مغالطه جذر أصمّ

۴۲. دیوان اشعار

۴۳. رساله اثبات تکلم حقّ جلّ و علا

۴۴. رساله در ایمان فرعون

۴۵. رساله در تحقیق جبر و اختیار (به فارسی)

۴۶. رسالهٔ خلخالیّة

۴۷. رساله در خواصّ حروف به فارسی (شاید همان تحفه روحانی باشد)

۴۸. شرح اثبات جوهر مفارق خواجه نصیرالدین طوسی = شرح رسالهٔ نصیریه در تحقیق معنی نفس الأمر

۴۹. شرح خطبة الطوالع (در کلام)

۵۰. شرح رباعیات خودش (برای قیصر روم)

۵۱. شرح ابیاتی از اشعار حافظ:

- شرح غزل: در همه دیر مغان نیست چو من شیدائی.
- شرح بیت: دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند.
- شرح بیت: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت.

۵۲. شرحی بیتی از گلشن راز

۵۳. شرح العقائد العضدیة

۵۴. شرح القصائد العضدیة

۵۵. شرح کلمتی الشهادة

۵۶. شرح هیاکل النور سهروردي

۵۷. شرح قصيدهٔ ابو على بغدادى در علم هيأت

۵۸. شرح سى فصل خواجه نصير الدين طوسى

۵۹. شرح شمسيه

۶۰. شرح تحرير اقليدس خواجه نصير الدين طوسى

۶۱. شرح اربعين حديث محيى الدين يحيى بن شرف نووى

۶۲. ديوان المظالم

۶۳. روضة القلوب (منسوب به دوانى و ديگران)

۶۴. صيحه و صدا

۶۵. الطبقات الجلالية في حواشي شرح التجريد من الجديد (شامل سه حاشيهٔ قديم، جديد و اجد)

۶۶. رسالة في التّشبيهات الواقعة في دعاء الصّلوة

۶۷. عشرتنامه (فارسى)

۶۸. عدالت‌نامه (اخلاق)

۶۹. علل و ممكنات (نام رساله مستنبط است)

۷۰. قلميّه

۷۱. مراتب التوحيد

۷۲. شرح الغزل (در اين اثر تصريح به تشيع وى شده است)

۷۳. رسالة العشرية

۷۴. رسالة في علم النفس

۷۵. مقالاتى در منطق

۷۶. مقدمهٔ شرح گلشن راز

۷۷. نور الهداية في الإمامة

۱ـ۳ـ۲) معرفی شرح محقق دوانی بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه طوسی

این شرح متوسط، به صورت مزجی و انتقادی است که در مواضع متعدد[1] به نقد دقیق ادلّه و مقدّمات مصنّف پرداخته و نکات بدیعی را خاطر نشان می‌سازد.

شارح پس از اشاره و تبیین نقاط ضعف مقدمات، در نهایت اظهار می‌دارد که صرف نظر از موارد منع که تاکنون بر شمرده است، چنانچه مقدمات مصنف را بپذیریم و آنها را تمام بدانیم، در نهایت آنچه برهان خواجه می‌تواند اثبات کند، تنها موجودی مجرد است. لذا نمی‌توان آنچنانکه خواجه نتیجه گرفته است، آن را عقل کل نامید چرا که برهان وی، بالفعل بودن آن موجود از جمیع جهات را ثابت نمی‌کند بلکه تنها بالفعل بودن از حیث تمثل به معقولات مذکور را اثبات می‌کند ولی جایز است که موجود مذکور صفات منتظره‌ای غیر از آن معقولات هم داشته باشد.

با توجه به انتقادات ریشه‌ای دوانی نسبت به برهان خواجه، مولا عبدالله افندی در ریاض العلماء، ضمن بر شمردن رسالهٔ عقول مجرّد در عداد آثار خواجه نصیر الدین طوسی، گوید: این رساله مختصر بوده و فاضل دوانی آن را شرح و ردّ کرده است.[2]

دوانی در پایان شرح خود، به کلامی عمیق که در خصوص نفس الأمر دارد اشاره کرده است و از خداوند درخواست کرده تا توفیق نگارش را عنایت کند.[3]

۲ ـ ۴) حاشیهٔ شمس الدین محمد گیلانی (ملا شمسا) بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن

ملا شمسا تعلیقه‌ای بر متن رساله و شرح دوانی دارد که طی آن برهان خواجه را رد کرده است.

---

۱. دوانی در سیزده موضع به نقد برهان خواجه پرداخته است. اهم این موارد پیش از این مورد اشاره قرار گرفت.

۲. عبارت ریاض العلماء چنین است: «و هي مختصرةٌ و قد شرحها و ردّها الفاضل الدّواني» (ریاض العلماء، ج۵، ص ۱۶۲)

۳. دوانی در حاشیه بر شرح تجرید، در خصوص نفس الأمر سخن گفته که متن آن در تعلیقات آمده است.

۲ـ۴ـ۱) شرح حال شمسا گیلانی (ـ ۱۰۹۸؟ ق.)

شمس الدین محمد معروف به شمسا[۱] گیلانی (جیلانی) اصفهانی، محقق و حکیم شیعه، مقارب به عصر ملا رجبعلی تبریزی (- ۱۰۸۰ ق.) و محقّق خوانساری[۲] (۱۵۶ - ۱۰۹۶ق.) و شاگرد شیخ بهائی[۳] و میرداماد استرآبادی[۴] و همچنین صدر المتألّهین[۵] شیرازی بوده و با وی مکاتبه داشته است. این دو، روابط دوستانه‌ای با هم داشته‌اند.

مرحوم دکتر صفا در تاریخ ادبیات خود وی را کثیر السّفر توصیف کرده و گوید: «وی عمر خود را در سفرهای پیاپی به زیارتگاه‌ها همچون مکّه و مشهد می‌گذراند و چند گاهی در مکه مجاور بود».

چنانکه در رسالهٔ في علم الله که به سال ۱۰۴۸ ق. در مکّه نوشت خود را «محمد الشّهیر بشمسا گیلانی... المجاور بمكة» معرفی نمود و در رسالهٔ دیگری که یکسال پیش از آن در ماه صفر ۱۰۴۷ ق. دربارهٔ وجود واجب و هستی مخلوقات پرداخته، به اقامت خود در حجاز اشاره نموده است.

پیش از آن در سال ۱۰۴۵ ق. که رساله‌ای در اثبات حدوث عالم می‌نوشت، به اتمام آن در شهر مشهد اشاره نمود و سپس رساله‌ای دیگر از او به نام مسالك اليقين می‌بینیم که آن را به سال ۱۰۶۰ ق. در مشهد به پایان رسانید».[۶]

مرحوم شمسا بیشتر مشرب کلامی داشته، برخلاف ملاصدرا قائل به حدوث دهری

---

۱. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در طبقات اعلام الشّیعة، ج۵، ص ۲۶۶ از سه تن دیگر با عنوان شمسا یاد می‌کند: ۱. شمسا گیلانی شاعر در قرن ۱۲ق. (ذریعه، ج۶: ش ۵۱۱ ...) ۲. شمسا شیرازی ـ هادی شیرازی (ـ ۱۰۸۱ ق.). ۳. شمسا کشمیری.

۲. همان.

۳. مؤلف طبقات اعلام الشّیعة ضمن برشمردن آثار وی از شرح خلاصة الحساب لاستاذه البهائی نام می‌برد.

۴. تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، ج ۵/۱، ص ۳۲۵.

۵. طبقات اعلام الشّیعة، ج۵، ص ۲۶۶، ضمن بر شمردن آثار وی می‌گوید: «و له أسئلة سألها عن أستاذه ملاصدرا». پاسخ صدرا به سؤالات شمسا، در حاشیهٔ مبدأ و معاد صدر المتألّهین با چاپ سنگی چاپ شده است.

۶. تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، ج ۱ / ۵، ص ۳۲۵.

و قدم زمانی است. وی همانند استاد خود میرداماد،[۱] در صدد هماهنگ ساختن باورهای شیعه و بنیادهای فکری فلسفه بوده است.[۲]

از جمله شاگردان وی می‌توان به علی قلی قرچغای خان[۳] متولد ۱۰۲۰ق. و فخرالدین المشهدی[۴] (- ۱۰۹۷ق.)، محمد الخمامی شمس الدّین بن نصیر[۵] اشاره نمود. سال وفات وی در فهرست کتب خطی کتابخانه آیت اللّه مرعشی نجفی، ۱۰۹۸ ذکر شده است.[۶]

از تألیفات شمسا می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱. اثبات الواجب.

۲. اثبات وحدة الواجب.

۳. اسرار الآیات.

۴. اسئله از ملاصدرا.

۵. إظهار الکمال علی أصحاب الحقیقة و الحال.

۶. رساله در اعمال ضرب.

۷. رسالةٌ في أنّ المفهوم الذی ینتزع من الحقیقة انتزاعاً بحسب نفس الأمر قسمان.[۷]

۸. رسالةٌ في أنّ الواحد الحقیقی لایصدر عنه إلّا الواحد

۹. رسالة البرهانیّة في تحقیق علم الواجب =علم الواجب =إثبات علم الواجب

۱۰. برهان توحید

۱۱. رسالة البرهانیة النوریة

۱۲. بساطة الوجود الّذي لا سبب له

---

۱. فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۵، ص ۲۰۵.

۲. همان

۳. صاحب احیاء حکمت (ذریعه، ج ۴، ش ۱۴۸۳؛ طبقات اعلام الشّیعة، ج ۵، ص ۲۶۶)

۴. صاحب تفسیر الفاتحة (ذریعه، ج ۴، ش ۱۴۸۳؛ طبقات اعلام الشّیعة، ج ۵، ص ۲۶۶)

۵. وی به سال ۱۰۴۲ق. نهایة الأحکام علامهٔ حلی و نیز مقالهٔ شیخ بهائی درسجدات القرآن را کتابت نمود. (طبقات اعلام الشّیعة، ج ۵، ص ۲۶۷)

۶. فهرست کتب خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۲۹، ص ۲۵۱.

۷. ریاض العلماء، ج ۷، ص ۱۵۳، به خط مؤلّف.

۱۳. بيان لزوم الفساد على تقدير تعدّد الواجب بالذّات

۱۴. التّحقيقات في أحوال الموجودات

۱۵. تحقيق عينية الوجود للواجب و وحدته

۱۶. رسالةٌ في تحقيق معنى الكلّي

۱۷. تفسير سورهٔ اخلاص

۱۸. تفسير سورهٔ إنسان

۱۹. رساله در توحيد

۲۰. حاشيه اثبات عقل خواجه طوسى (جاى گفتگو)[۱]

۲۱. حاشيه بر حاشيه خفرى بر شرح تجريد قوشچى

۲۲. حاشيه بر حاشيه دوانى بر شرح تجريد قوشچى

۲۳. حاشيه بر شرح جديد تجريد قوشچى

۲۴. حاشيه بر شرح قديم تجريد قوشچى

۲۵. حاشيه بر شرح حكمة العين

۲۶. حاشيه بر شرح هداية الحكمة

۲۷. حاشيه بر معالم: فصول الأصول

۲۸. حدوث العالم

۲۹. الحكمة المتعالية

۳۰. دفع شبههٔ ابن كمونه

۳۱. ديوان اشعار

۳۲. رسائل شمسا

۳۳. سخنان فلسفى

۳۴. شرح خلاصة الحساب شيخ بهائى

---

۱. از اين رساله در ذريعه و احوال و آثار خواجه نصيرالدين طوسى تأليف مرحوم مدرس رضوى، ياد نشده است.

۳۵. رسالةٌ في الفرق بين الموجبة و السّالبة و معنى نفس الأمر

۳۶. مسالك اليقين

۳۷. رسالة في معنى الإمامة و الأمانة

۳۸. النورية

۳۹. رساله در وجود واجب و هستی مخلوقات

۴۰. وجودیّه[۱]

۲ـ۴ـ۲) معرفی حاشیهٔ شمسا گیلانی

شمسا در این حاشیه ابتدا متن کامل رسالهٔ خواجه را آورده و سپس خلاصهٔ استدلال وی را ذکر می‌کند. و پس از آن این برهان را به سه وجه ردّ می‌کند:[۲]

وجه اول: لازمهٔ قول خواجهٔ طوسی آن است که موجودی ازلی قائم به نفس، غیر از واجب الوجود ـ جلّ شأنه ـ وجود داشته باشد. وی این امر را به اجماع مسلمین و به براهین عقلی منتفی می‌داند.[۳]

وجه دوم: مبنای برهان خواجه، لزوم وجود مطابَق برای قضایای صادق است و این مطابَق باید غیر از مطابِق باشد زیرا مطابقت بین دو امر است. پس اثنینیّت و غیریت در اینجا لازم است.[۴] لذا وجود عقلی مفارق لازم می‌آید.

شمسا در مطابقت، تغایر بالشّخص را لازم نمی‌داند و معتقد است تغایر اعتباری برای حصول مطابقت کفایت می‌کند.[۵]

وجه سوم: از آنجا که «ما سوی اللّٰه» حادث است، جمیع ما سوی اللّٰه در ازل معدوم بوده و معدوم بما هو معدوم هیچ چیزی برایش ثابت نیست و همه چیز به نحو سلب

---

۱. با توجه به اشتراک موضوعی برخی از آثار با یکدیگر، احتمال دارد برخی از آثار شمسا با بیش از یک عنوان و به طور مکرر معرفی شده باشد.

۲. همانطور که گذشت، شمسا متکلم و قائل به حدوث دهری می‌باشد.

۳. شمسا در این موضوع تفصیل مطلب را به رسالهٔ خود با عنوان حدوث العالم ارجاع می‌دهد.

۴. مقدمهٔ دوم برهان خواجه.

۵. دوانی نیز در شرح خود که شمسا ناظر بدان نیز هست، به این امر تصریح کرده است.

بسیط تحصیلی از آن مسلوب است، حتی ذات و ذاتیات آن. پس عقد قضیّهٔ موجبه صادقیه ازلیه، چه خارجیه و چه ذهنیه، صحیح نیست. لذا قضیه «یک، نصف دو است» و «کل از جزء بزرگتر است»، به نحو ازلی، هم صادق است و هم کاذب زیرا در صورت صدق، وجود یک و دو در ازل لازم می‌آید که مخالف عقل و نقل است.

وی قائل به وجود کلی طبیعی از نوع مجردات، در خارج می‌باشد، ولی حدوث آن را دهری می‌داند، نه زمانی.[۱]

۲ ـ ۵) حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی بر متن رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بر آن

مولا حسین الهی اردبیلی نیز تعلیقه‌ای بر متن رساله و شرح دوانی نگاشته است.

۲ـ۵ـ۱) شرح حال مولا حسین بن عبد الحق الهی اردبیلی (۸۷۰ـ ۹۵۰ ق.)

کمال الدین حسین بن خواجه شرف الدین عبد الحقّ اردبیلی، عارف صوفی، از مریدان شیخ حیدر صفوی[۲] (ابن شیخ صفی الدین اردبیلی ـ جدّ شاهان صفوی ـ)، آنچنانکه از آثارش بر می‌آید، عالم، فاضل، شاعر و متبحّر در علوم عقلی و نقلی است. وی به سال ۸۷۰ ق. در اردبیل زاده شد. به امر شیخ حیدر برای آموزش به خراسان رفت.[۳] چندی در هرات به ندیمی امیر علیشیر نوایی و شاهزاده غریب میرزا اختصاص داشته. همچنین در حوزهٔ درس شیراز حاضر شده و از محضر هر دو استاد وقت، صدر الدّین دشتکی و جلال الدّین دوانی[۴] بهره برد و سپس راهی هرات شد.[۵] وی تألیفاتی بنام شاه اسماعیل صفوی نگاشت.[۶] گویند او اولین کسی است که در شرعیات مطابق مذهب

---

۱. قبلاً اشاره شد که شمسا در زمینهٔ حدوث دهری با استاد خود میرداماد هم‌عقیده است.

۲. فهرست کتب خطی کتابخانه ملی، ج ۱۱، ص ۷۵۱، ش ۲۲۹۸/۴ /ع.

۳. اجازهٔ دوانی به الهی اردبیلی: ذریعه، ج ۱، ش ۱۲۱۲. سید محسن امین متن اجازه را در اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۵۳ آورده است.

۴. فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس، ج ۴، ص ۲۲۱.

۵. روضات الجنات، چاپ سنگی، ص ۱۸۵.

۶. ذریعه، ج ۹، ش ۵۵۱، ج ۲۳، ش ۸۶۱۰، ج ۲۶، ش ۵۹۵.

شیعه، آثاری به فارسی تصنیف کرد. شرح حال مفصّل وی در ریاض العلماء[1] به نقل از تحفهٔ سامی[2] آورده شده.

نظر به مجاهدتهای این عالم بزرگ جهت نشر معارف شیعه بخصوص به زبان فارسی (که می‌توانست عاملی برای ترویج بیشتر این معارف میان فارسی‌زبانان باشد) گاه از سوی مخالفان به غلوّ و یا تسنّن نسبت داده شده که با نظری به آثار و مؤلفات وی، کذب این ادّعا روشن می‌شود. وی نماز جمعه را در زمان غیبت جایز نمی‌شمرد و میل شدیدی به تصوّف و عرفان داشت.[3]

از دیگر اساتید وی می‌توان به امیر غیاث الدّین دشتکی و امیر جمال الدّین عطاء اللّٰه بن فضل اللّٰه[4] و نیز مولی علی آملی از علماء بزرگ که با دو واسطه از شیخ فاضل مقداد سیوری روایت می‌کند، اشاره کرد.

تخلّص وی در شعر، الهی بوده است. وی پس از تکمیل تحصیلات و أخذ اجازه از اساتید، به اردبیل بازگشته در بقعهٔ شیخ صفی به تدریس پرداخت. از جمله شاگردان وی می‌توان به فرزندش ملا محمد بن حسین و میر خلیل رضوی کرمانی اشاره کرد.[5]

الهی اردبیلی به سال ۹۵۰ق. در اردبیل دیده از جهان فرو بست.[6] تعداد زیادی از آثار و تألیفات وی به صورت شرح و تعلیقه است. آنچه از آثار وی که دیده شده در ذیل می‌آید:

۱. اساس القواعد در شرح فوائد شیخ بهائی (در حساب)

۲. رساله در امامت (ترکی)

۳. رساله در امامت (فارسی)

---

۱. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۹۸؛ روضات الجنات، ص ۱۸۵.

۲. تألیف سام میرزا فرزند شاه اسماعیل صفوی.

۳. ریاض العلماء، ج ۲، ص ۹۹؛ روضات الجنات، ص ۱۸۵.

۴. همان.

۵. ذریعه، ج ۶، ش ۶۷۷ و ج ۲۶، ش ۱۴۱۷.

۶. ذریعه، ج ۱۴، ص ۱۲۵؛ هدیّة العارفین، ج ۵، ص ۳۱۸؛ ریاض الجنّة، تعلیقات، ج ۲، ص ۴۷۱. تاریخ فوق الذکر و نیز سال ۹۳۷ به عنوان قول دیگر ذکر شده است.

۴. ترجمهٔ مهج الدعوات

۵. ترجمه نهج البلاغه

۶. تفسیر الهی (عربی)

۷. تفسیر الهی (فارسی) در دو جلد

۸. تلخیص تحریر اقلیدس (هندسه)

۹. التوحید علی التجرید: شرح تجرید العقائد جدید (کلام)

۱۰. حاشیه بر بیست باب خواجه طوسی (اسطرلاب)

۱۱. حاشیه بر تحریر اقلیدس

۱۲. حاشیه بر حاشیهٔ دشتکی بر شرح جدید تجرید

۱۳. حاشیه بر حاشیهٔ قدیم دوانی بر شرح جدید تجرید

۱۴. حاشیه بر حاشیه شریفی بر شرح مطالع

۱۵. حاشیه بر شرح دوانی بر رساله اثبات عقل خواجه طوسی (محل گفتگو)

۱۶. حاشیه بر شرح تجرید (جدید قوشچی)[۱]

۱۷. حاشیه بر شرح تذکرهٔ نصیریه (هیئت)

۱۸. حاشیه بر شرح چغمینی (هیئت)

۱۹. حاشیه بر شرح شمسیه قطب الدین

۲۰. حاشیه بر شرح عضدی بر مختصر ابن حاجب: جواهر التحقیق

۲۱. حاشیه بر شرح عضدی بر منتهی السّؤل و الأمل في علمی الأصول و الجدل

۲۲. حاشیه بر شرح مطالع قطب الدین

۲۳. حاشیه بر شرح مواقف

۲۴. حاشیه بر شرح هدایه میبدی (شرح فاضل ابهری)

۲۵. حاشیه بر قواعد الأحکام علامه حلی

---

۱. در کشف الظنون آورده وی اولین کسی است که بر این شرح حاشیه نگاشته است ولی پیش از او دوانی و دشتکی حواشی ثلاث را بر این کتاب نوشته‌اند.

۲۶. حاشیه بر مختصر حاجبی

۲۷. دیوان اشعار

۲۸. شرح اثبات واجب دوانی[۱]

۲۹. شرح اشکال التأسیس (هندسه)

۳۰. شرح ارشاد یا فقه فارسی (ترجمه ارشاد)

۳۱. شرح تهذیب طریق الوصول الی علم الأصول، علامه حلّی.

۳۲. شرح گلشن راز

۳۳. شرح نهج البلاغه (نهج الفصاحة)

۳۴. حاشیه بر شرح عضد الدین ایجی بر منتهی السؤل و الأمل في علمی الأصول و الجدل از عثمان بن عمر بن حاجب

۳۵. رساله در فراست.

۳۶. فضائل الأئمة الإثنا عشر و أدلّة إمامتهم.

۳۷. کشف الأسرار (عرفان).

۳۸. محاکمات بین طبقات صدریّه و جلالیّه.[۲]

۳۹. منطق.[۳]

۲ـ۵ـ۲) معرفی حاشیهٔ مولا حسین الهی اردبیلی

این حاشیهٔ مختصر، دارای خطبهٔ آغاز و انجام بوده[۴] و تعلیقه‌ای است انتقادی و شامل نکات دقیق و عمیق. محشی در اولین تعلیقه، بر اولین مقدمهٔ مصنف ایراد گرفته، از طریق عینیت علم خداوند و ذات مقدس او، اظهار می‌دارد که می‌توان نفس الأمر را علم

---

۱. شیخ محمد بن احمد گیلکی شرحی بر این شرح نوشته است.

۲. احتمالاً همان حواشی اردبیلی است بر حواشی این دو استاد بر شرح تجرید.

۳. در ج ۱۱ فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی شماره ۴۰۵۶/۱ ـ رساله‌ای با عنوان منطق اردبیلی از محمد حسین اردبیلی معرفی شده که با توجه به اختلاف نام، بعید به نظر می‌رسد مؤلف آن الهی اردبیلی باشد.

۴. تنها نسخه کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی دارای خطبه‌های آغاز و انجام است.

واجب تعالی دانست. لذا وجود موجودی غیر از واجب ثابت نمی‌شود.

همچنین در سه مورد دیگر نیز ایرادات دقیقی بر مصنّف وارد می‌داند.[1]

وی دست کم در هفت موضع بر شارح (دوانی) نیز ایراد اشکال می‌کند و برخی مطالب را نیز شرح و بسط می‌دهد.

محشّی در این اثر همچنین به بیان مختصر معنای نفس الأمر و نقل قول شارح مقاصد (علامه تفتازانی) در این زمینه پرداخته، و نیز در بخشی از تعلیقه، به مناسبت، اشاره به بحث قدم عقل اول، و نیز نحوهٔ علم واجب تعالی به اشیاء و بحث عنایت ازلی دارد.

۲ ـ ۶) شرح مولا محمد حنفی هروی

مولا محمد حنفی هروی نیز بر رسالهٔ اثبات عقل خواجه شرحی دارد.

۲ـ۶ـ۱) شرح حال مولا حنفی هروی (زنده به سال ۹۲۵ ق.)

محمّد شمس الدین حنفی هروی (تبریزی ـ رومی) معاصر جلال الدین دوانی بوده است. در حبیب السیر آورده: «وی به سال ۹۱۶ ق. از هرات به ماوراء النهر رفت و منظور نظر... عبداللّه خان شیبانی واقع شده به منصب صدارت سرفراز شده، بعد از چندگاه دست از تکفّل آن شغل بازداشت و حالا هم در آن بلده است و به درس و افاده اشتغال دارد.» مرحوم سعید نفیسی در تاریخ نظم و نثر... علت عزیمت وی از آذربایجان به ماوراءالنّهر را اختلاف مذهبی وی که سنی متعصب بوده با سلسلهٔ صفویه دانسته، همچنین می‌نویسد: «[وی] در بخارا حصن حصین، شمایل ترمذی و تفسیر بیضاوی را درس می‌داد و شعر را نیکو می‌سرود.» حنفی در همان شهر در اثر بیماری درگذشت. در هدیة العارفین سال وفات حنفی، ۹۰۰ ق. ذکر شده که نظر به مطالب فوق نمی‌تواند صحیح باشد. همچنین تاریخ تألیف شرح ملا حنفی بر رسالهٔ مورد بحث نیز ۹۲۲ ق. و تاریخ کتابت یکی از نسخ شرح که در زمان حیات وی نوشته شده است، ۹۲۵ ق. می‌باشد.

از آثار ملا حنفی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

---

۱. به برخی از این ایرادات پیش از این اشاره شد.

۱. آداب البحث و المناظرة

۲. رسالة إنّما یجب

۳. حاشیه بر حاشیهٔ میر سید شریف جرجانی بر شرح شمسیه

۴. حاشیه (شرح) اثبات واجب قدیم دوانی

۵. حاشیه بر شرح مولی حسین اردبیلی بر اثبات واجب جدید دوانی

۶. حاشیه بر شرح محمد تبریزی بر اثبات واجب جدید دوانی

۷. حاشیه بر شرح شمسیّه

۸. حاشیه بر شرح کشاف

۹. الدّلالات اللّفظیّه

۱۰. شرح آداب البحث مختصر میبدی

۱۱. شرح آداب البحث عضدالدین ایجی با عنوان میزان الأدب (هدیة العارفین، اسماعیل پاشا بغدادی، ج ۲، ص ۲۱۸)

۱۲. شرح اثبات جوهر المفارق خواجه نصیرالدین طوسی (جای گفتگو)

۱۳. رسالة في النقیض

۱۴. رسالةٌ في معنی العلم و أقسامه

۱۵. رساله در حمد و شکر

۱۶. رساله در تمام مشترک (منطق)

۲ـ۶ـ۲) معرفی شرح مولا محمّد حنفی هروی

این شرح به سال ۹۲۲ ق. در هرات نوشته شده است. شرح مزجی متوسطی است که شارح سعی کرده در آن نکات انتقادی و توضیحی مطرح نماید.

حنفی در این رساله به دو شرح کیشی و دوانی ناظر بوده و بخش عمدهٔ نکات و انتقادات وارده از سوی دو شارح مذکور را در شرح خود گنجانده است. وی از هر کدام از دو شارح، حدود بیست بار مطالبی را نقل کرده. نکتهٔ قابل توجه در این شرح آن است که هر چند شارح در پایان رساله، اشاره می‌کند به اینکه «کلام قوم» را در این مقام آورده

است، لکن در برخی از مواردی که نقل مطلب کرده، به این نکته که مطلب منقول از دیگری است اشاره‌ای نمی‌کند به طوری که خواننده، مطلب مذکور را کلام شخصی حنفی می‌پندارد. هر چند در مواردی نیز با عبارات «قیل، کذا قیل، کما قیل، وقع في بعض الشروح» به منقول بودن مطلب اشاره کرده است.

در موارد محدودی نیز در حواشی مختصری که خود بر شرحش نوشته است، به مأخوذ بودن مطالب اشاره کرده است. در مجموع جز چند نکته، می‌توان گفت این شرح حاوی مطلب جدیدی نمی‌باشد. وی در موارد محدودی نیز مطالب دو شرح مذکور را نقد کرده است.

حنفی در پایان رساله، به نحوهٔ وجود قضایای کاذب در نفس الأمر (که به نحو تصوّری موجود است نه به نحو تصدیقی) و نیز نسبت بین وجودات ذهنی، خارجی و نفس الأمری، اشاره کرده است.

۲ ـ ۷) شرح شیخ احمد جندی[۱] (قرن دهم هجری قمری)

شیخ احمد جندی نیز بر رسالهٔ اثبات جوهر مفارق خواجهٔ طوسی شرحی دارد.

۲ـ۷ـ۱) شرح حال شیخ احمد جندی

مولانا احمد جندی[۲] از دانشمندان قرن دهم هجری قمری است. وی تألیفاتی در

۱. جَند در منابع به چند معنا آمده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
الف) نام شهری در ترکستان بر کرانهٔ سیحون (سمعانی، انساب)
ب) نام طائفه‌ای از ترکان که در قریه‌ای در بخارا ساکن شدند. (یاقوت حموی، معجم البلدان)
ج) نام دهی است در حوالی اهر (لغتنامهٔ دهخدا)
د) شهری است در یمن (زرکلی، الأعلام، ج۷، ص ۱۵۱)

۲. در منابع، از افراد مختلفی با نسبت «جندی» یاد شده است از جمله:
الف) ابو الحسن احمد بن محمد بن الجندی. وی در قرن پنجم می‌زیسته وی استاد شیخ ابوالعباس احمد بن علی نجاشی و راوی حدیث بوده است. (سمعانی، انساب، ج۵، ص ۶۴۰)
ب) شرف الدین احمد بن محمود بن جندی. وی ادیب و از اهالی جند و در نواحی جیحون بوده است. به هنگام تصنیف کتاب خود اقلید در بخارا بوده و در حدود سال ۷۰۰ هجری قمری می‌زیسته است.
←

حکمت، منطق، تفسیر و کلام دارد. از این دانشمند شرح حال دقیقی در دسترس نمی‌باشد.

احتمالاً وی در نیمهٔ دوم قرن دهم هجری در سمرقند درگذشته است.[1] برخی از آثاری که در منابع به جندی نسبت داده شده، عبارتند از:

۱. شرح آداب البحث قاضی عضدالدین ایجی[2]

۲. حاشیه بر عقائد نسفی

۳. حاشیه بر شرح عقائد عضدی[3]

۴. رسالة التوحید

←

(زرکلی، الأعلام، ج ۱، ص ۲۵۴)

ج) مؤیدالدین جندی: مؤید بن محمود بن صاعد بن محمد الحاتمی، صوفی، شارح فصوص الحکم ابن عربی، متوفی بعد از ۶۹۱ هجری قمری. (اسماعیل پاشا بغدادی، هدیة العارفین، ج ۲، ص ۴۸۴)

د.) محمد بن یوسف بن یعقوب ابو عبدالله بهاءالدین الجندی، از مورخین ثقهٔ یمن. اهل جَند (در ۵۸ فرسخی صنعا)، عهده‌دار منصب «حسبه» در عدن بوده و کتاب وی السلوك فی طبقات العلماء و الملوك مشهور به طبقات جندی، مشهور و محل اعتماد بوده است. وی به سال ۷۳۲ هـ ق. درگذشته است. (زرکلی، الأعلام، ج ۷، ص ۱۵۱)

۱. در شرح احوال مولانا صادق حلوائی، از احفاد شمس الأئمه حلوائی آمده است:

«وی در سمرقند پا به عرصهٔ وجود نهاده و تحصیلات ابتدائی را در محضر «مولانا احمد جندی» به پایان رساند. وی پس از درگذشت استادش به عزم حج راه هند را در پیش گرفت... آوازهٔ مدرسهٔ «محمدی خواجه» واقع در لاهور... به دوردست‌ها رسیده بود. مولانا حلوائی مدتی در این مدرسه تدریس نمود و چون اوضاع آن بعد از درگذشت ملا پیر محمد خان شیروانی (مؤسس مدرسه) در سال «۹۶۹» به هم خورد...»

احتمالاً استاد «مولانا حلوائی» مذکور، مولا احمد جندی مورد نظر بوده و با توجه به تقدم وفات وی نسبت به تاریخ وفات ملا پیر محمد خان یعنی سال ۹۶۹ ق.؛ و از طرفی تأخّر تألیف شرح وی نسبت به شرح مولا محمد حنفی هروی که به سال ۹۲۲ قمری تألیف شده و جندی در شرح خود ناظر به آن است، می‌توان وی را متوفی میان این دو تاریخ دانست.

۲. کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۱.

۳. فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲۳، ص ۷.

۵. الکلم الطیّب (تفسیر) شرح کلمهٔ توحید و شهادت[1]

۶. حاشیه بر شرح شمسیه[2]

۷. رساله در تحقیق تمام مشترک[3] (منطق)

۸. شرح رسالهٔ اثبات عقل خواجه نصیرالدین طوسی (جای گفتگو)

۲ـ۷ـ۲) معرفی شرح شیخ احمد جندی بر رسالهٔ اثبات عقل خواجهٔ طوسی

این شرح متوسط نیز مزجی بوده و شامل نکات توضیحی و گاه انتقادی می‌باشد.

جندی در این رساله، ناظر به شروح کیشی، دوانی و حنفی می‌باشد و در هر مورد که مطلبی را نقل می‌کند، با عبارت «قیل، قد یناقش، قد یقال...» منقول بودن مطلب را مورد اشاره قرار می‌دهد. همچنین جندی از کتب شیخ اشراق و کتاب شرح مقاصد، شفا، الجمع بین رأیی الحکیمین، حاشیه تجرید الاعتقاد و حاشیهٔ مطالع مطالبی را نقل می‌کند.

جندی در برخی موارد مناقشات وارده بر برهان خواجه را نقد کرده و بدان پاسخ می‌دهد و گاه کلام آنها یا کلام مصنف را توجیه می‌کند و سعی در ایجاد توفیق میان دو عبارت دارد.

وی در ادامه، اشاره دارد به کیفیت علم واجب و نیز علم مبادی به اشیاء همچنین به مقارنه میان نفس الأمر و عقل فعال پرداخته و نظر خود را در این موارد بیان می‌دارد و با علامه تفتازانی در خصوص نحوهٔ مطابقت قضایای صادق با نفس الأمر، به معارضه بر می‌خیزد.

جندی نیز مانند برخی دیگر از شارحین، به طور مفصل به تبیین معنا و نسبت وجودات ذهنی، خارجی و نفس الأمری پرداخته و برخی اشکالات را در این زمینه نقل و به آنها پاسخ می‌دهد.

---

۱. کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)، نسخه خطی شماره ۸۳۳۶.

۲. کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)، دو نسخه به شماره‌های ۱۰۴۱ و ۱۰۲۶.

۳. کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)، نسخه به شماره ۱۰۵۳.

تنها نسخهٔ بدست آمده از شرح جندی در زمان حیات وی نگاشته شده و حواشی مختصری از خود وی در آن درج شده است. پس از پایان هر حاشیه عبارت «منه سلّمه اللّٰه و أبقاه» به چشم می‌خورد.

۲ ـ ۸) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ

ابوالفضل محمد (فضلی) ابن محمد مقیم کشمیری (قرن یازدهم به بعد)

از شرح حال فضلی کشمیری اطلاعات دقیقی به دست نیامد. وی در قرن یازدهم به بعد می‌زیسته است. آنگونه که از رساله برمی آید، شارح با علوم فلسفه، منطق، کلام و حدیث آشنائی داشته و بر منابع مختلف احاطه داشته است. وی انگیزهٔ خود را از تألیف رساله این امر ذکر می‌کند که پس از رؤیت رساله و شروح مختلف نگاشته شده بر آن، ایرادات و انتقادات وارد بر مصنف را مشاهده کرده و بر نتابیده است. لذا تصمیم به تألیف شرحی بر رساله و نشان دادن خطاها و لغزشهای سایر شارحین رساله گرفته است. وی این رساله را به قرینهٔ حاشیهٔ نسخه، احتمالاً به خان اعظم ابراهیم خان بن علیمردان خان تقدیم کرده است.

فضلی در این رساله ناظر به شروح: شمس الدین کیشی، جلال الدین دوانی و شمسا گیلانی بوده، و در شرح خود به آثاری از قبیل **الجمع بین رأیی الحکیمین** فارابی، **تجرید الاعتقاد** مصنف، **اعتقادات** شیخ صدوق، **تعلیقات** خفری بر **تجرید الاعتقاد** و **حاشیهٔ** شمس المحققین کشمیری بر این **تعلیقات** اشاره و استناد می‌کند.

شارح در این رساله بیشتر به معنی نفس الأمر پرداخته است و نظر به تطبیقی که خواجه میان جوهر مفارق اثبات شده و لوح محفوظ انجام داده است داشته، نام رساله را به همین مناسبت انتخاب کرده است.

از این شرح در ذریعه و سایر منابع ذکری به میان نیامده است.[۱]

---

۱. تنها نسخه بدست آمده از این رساله، در کتابخانهٔ آیة اللّٰه العظمی مرعشی موجود است.

۳. شیوهٔ تصحیح

آنچه در امر تصحیح رساله‌های حاضر واجد اهمیت است، پیش از نحوهٔ تصحیح، شناسائی و بدست آوردن نسخ بوده است. غیر از متن رسالهٔ خواجه طوسی و نیز شرح دوانی که نسخ فراوانی از آنها در دست بود و در تصحیح نیز نسخ زیادی مورد استفاده قرار گرفته است، یافتن و دسترسی به دیگر نسخ تنها به توفیق و یاری الهی میسّر گشته، چرا که غیر از دو رسالهٔ فوق، تنها رساله‌ای که اثری از آن در منابع کتابشناسی به چشم می‌خورد، حاشیهٔ مولا حسین اردبیلی بر رسالهٔ خواجه و شرح دوانی بود[1] و با توجه به اینکه امر تحقیق در مورد رساله‌های فوق، از سال ۱۳۷۷ آغاز شده بود و در آن زمان هنوز امکانات رایانه‌ای و اطلاع رسانی پیشرفته وجود نداشت، شناسائی هر کدام از شروح و یا نسخه‌های مربوط به آن، به تدریج و طی چند سال با دقت و حوصلهٔ فراوان و انجام کار کتابخانه‌ای طولانی صورت پذیرفت. به طوری که آخرین رساله (اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ) در سال ۱۳۸۳ حین مطالعهٔ فهرست نسخ خطی کتابخانه آیت اللّه مرعشی نجفی به طور اتفاقی شناسائی شد.

گذشته از آن، برخی از رساله‌ها از جمله شرح کیشی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار و یا حاشیهٔ اردبیلی در کتابخانهٔ مجلس و کتابخانه آیت اللّه مرعشی و شرح حنفی مجلس، در فهرست این کتابخانه‌ها شناسائی و معرفی نشده بود.

به هر حال خداوند را بر این تفضّل شاکریم.

و امّا شیوهٔ تصحیح رساله‌ها:

به دلیل آن که رساله‌ها از شرایط یکسانی برخوردار نبودند، طبعاً شیوهٔ تصحیح نیز یکسان نبوده است:

۳ـ۱) در مورد متن رسالهٔ خواجه، علاوه بر نسخ موجود، از عبارات شرح دوانی نیز استفاده شده و پس از نهائی شدن تصحیح آن، عبارات سایر شروح نیز با متن مصحَّح تطبیق داده شده و در موارد اختلاف، متن رسالهٔ خواجه ترجیح داده شده و موارد اختلاف در پاورقی ذکر شده است.

---

۱. شیخ آقا بزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱، ص ۸۸.

۳ـ۲) در شرح دوانی، روش توأم بکار گرفته شده و یکی از بهترین نسخه‌ها اصل قرار گرفته است.

ضمن مقایسهٔ نسخ، در موارد اختلاف، بهترین گزینه در متن قرار گرفته و سایر موارد، در پاورقی گزارش شده است و در شرایط مساوی، عبارت نسخهٔ اصل در متن آورده شده است.

۳ـ۳) در شرح کیشی از دو نسخهٔ کامل و یک نسخه که بخش قابل توجهی از آن، از آغاز افتادگی داشته استفاده شده است. دو نسخهٔ کامل نیز ناخوانا و مغلوط بوده‌اند، لذا در مواردی، از سایر شروح ناظر به شرح کیشی که عبارات وی را در شرح خود گنجانده‌اند، استفاده و موارد تردید، تصحیح شد.

۳ـ۴) در حاشیهٔ شمسا نیز از روش اجتهادی استفاده شده است.

۳ـ۵) شرح حنفی، با استفاده از شروح یافت شده و نیز عبارات شرح کیشی و دوانی که مورد استفادهٔ وی بوده است مورد تصحیح قرار گرفت.

۳ـ۶) حاشیهٔ اردبیلی ابتدا از تنها نسخهٔ یافت شده (از کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی) استنساخ شد، مدتها بعد، به تدریج دو نسخهٔ دیگر در کتابخانه‌های مجلس و آیت اللّٰه مرعشی یافت شده و با هم مقابله شدند. به دلیل اینکه گاه حواشی در نسخ اختلاف داشتند و یا یک حاشیه در برخی از آنها یافت نمی‌شد، گاه ناچار شده‌ایم موارد اختلافی را جداگانه بیاوریم.

۳ـ۷) از شرح جندی تنها یک نسخه بدست آمد. لذا تنها مواردی که از شروح و یا منابع دیگری نقل شده بود، مقابله شد و در سایر موارد، در صورت تردید، کلمهٔ صحیح حدس زده شده است.

۳ـ۸) شرح فضلی کشمیری نیز تک نسخه بوده و همانند شرح جندی عمل شده است.

چند نکته:

ـ عناوین و عبارات داخل [ ] از سوی مصحح اضافه شده‌اند. همچنین کلماتی که در متن رساله‌ها داخل علامت فوق هستند، مورد تردید بوده و حدس زده شده‌اند.

ـ در مواردی که نسخه‌ای، مشتمل بر کلمه و یا عبارتی زائد بود، این مورد با علامت (+) و مواردی که کلمه یا عبارتی در نسخه‌ای وجود نداشت، مورد ناقص با علامت (~) در پاورقی گزارش شده است.

ـ مواردی که یک نسخه مقابله شده و کلمهٔ دیگری در حاشیه درج شده است، در پاورقی به شکل زیر آمده است:

رمز نسخه: کلمه، نسخه بدل: ـــــ.

۴. تعلیقات

تعلیقات مشتمل است بر برخی نکات توضیحی و تکمیلی. برخی از اهمّ این موارد عبارتند از:

ـ تکمیل برخی از نکات مقدمه و متن؛

ـ تفصیل سخن از یک منبع و یا متن کامل عبارات آن، در ارتباط با مطالب متن؛

ـ توضیحات لازم راجع به متن؛

ـ حواشی موجود در برخی از رساله‌ها؛

ـ تحقیق و شناسائی منابع مؤلف و ارجاع به آنها؛

ـ در برخی از شروح که کلام شارحی دیگر، بدون اشاره به نام وی و یا حتی گاه بدون اشاره به منقول بودن کلام، درج شده است، کلام منقول و قائل آن شناسائی و در تعلیقات گزارش شده است.

شمارهٔ تعلیقات داخل علامت [ ] در متن و مقدمه و رساله‌ها درج شده است.

۵. معرفی دست‌نویس‌ها

نسخ دست‌نویس مورد استفاده در تصحیح، به ترتیب رساله‌ها عبارتند از:

۵ ـ ۱) رسالهٔ إثبات العقل خواجهٔ طوسی

همانطور که گذشت، در تصحیح متن رسالهٔ خواجه از عبارات شرح مزجی محقق

دوانی نیز استفاده شده است. چهار نسخهٔ دست‌نویس و دو نسخهٔ چاپی نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند که عبارتند از:

یک، نسخهٔ موجود در مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۳۰ (ص ۱۷۰ ـ ۱۷۲) کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۴**.

دو، نهمین رساله از مجموعه شمارهٔ ۱۸۰۵ (ص ۶۶ ـ ۶۷) کتابخانهٔ فوق با رمز **مج ۵**.

سه، سومین دفتر از مجموعهٔ شمارهٔ ۶۷۳۴ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران با رمز **دا ۲**.

چهار، نسخهٔ چاپی در آثار و احوال خواجه طوسی ص ۴۶۴ ـ ۴۶۷ با رمز **مر**.

پنج، نسخهٔ چاپی در تلخیص المحصّل خواجهٔ طوسی به اهتمام حجة الاسلام عبدالله نورانی با رمز **ن**.[1]

شش، سومین دفتر از مجموعهٔ شمارهٔ ۶۱۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۴**.

هفت، نسخه شماره ۴۴۸۴/۳۴ کتابخانه آستان قدس رضوی (ص ۶۷ ـ ۶۸) با رمز **آس ۲**.

۵ ـ ۲) روضة الناظر (روضة المناظرة) ـ شرح شمس الدین کیشی

در تصحیح این رساله، از سه نسخه دست‌نویس استفاده شده است:

یک، دفتر هشتم از مجموعه شماره ۶۳۰ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۷**. این نسخه فوق‌العاده ناخواناست.

دو، دفتر چهارم از مجموعه شماره ۶۱۱ کتابخانه فوق، با رمز **مج ۶**.

سه، نسخه شماره ۱۰۹۵/۱ کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری، با رمز **مط**.[2]

---

۱. غیر از نسخ دست‌نویس یاد شده، حداقل ۲۹ نسخه دست‌نویس دیگر در کتابخانه‌های مجلس شورای اسلامی، دانشکده الهیات، کتابخانه مرکزی دانشگاه، آستان قدس رضوی، ملی، آیةالله مرعشی نجفی، آیت الله گلپایگانی، سپهسالار، ملک، دائرةالمعارف، دانشکده حقوق، کتابخانه آقای اصغر مهدوی، و ابوالبرکات اصفهان موجود است.

۲. یک نسخه از شرح اثبات العقل کیشی در کتابخانه برلین موجود است به شماره ۵۳۶۰. همچنین دو نسخه از متن رساله خواجه به شماره‌های ۵۳۵۶ و ۵۳۵۷ و دو نسخه از شرح دوانی به شماره‌های ۵۳۵۸ و ۵۳۵۹ در این کتابخانه موجود است.

همچنین غیر از نسخ مورد استفاده شرح کیشی، سه نسخهٔ دست‌نویس دیگر نیز در ایران شناسائی شده است: مجلس به شماره ۱۴۹۵۱/۳، اصفهان، روضاتی ش ۹۴/۴ و اصفهان، ابوالبرکات، ش ۴۵/۵.

۵ ـ ۳) شرح جلال الدين دوانی بر رسالهٔ إثبات العقل

در تصحیح این رساله، از نُه نسخه استفاده شده است که عبارتند از:

یک، دفتر بیستم از مجموعه شماره ۱۷۱۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی (ص ۴۰۱ ـ ۴۰۹) با رمز **مج ۱**. این نسخه که از خطی خوش و واضح برخوردار بوده و در قرن دوازدهم یا سیزدهم کتابت شده، در تصحیح اصل قرار داده شده است. حواشی الهی اردبیلی با خطی شبیه به متن در این نسخه دیده می‌شود با رمز ۱۲، ۱۲۱۲ و گاه ۱۲۲۲. و در زیر یکی از آنها نام حسین الأردبیلی نوشته شده است.

دو، دفتر شماره دوم از مجموعه ۱۸۲۳ (ص ۱۲ ـ ۲۰) کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۲**.

سه، دفتر چهل و هفتم از مجموعه شماره ۱۸۰۵ (ص ۳۶۱ ـ ۳۶۳) کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۳**.

چهار، دفتر سوم از مجموعه شماره ۹۵۱۳ (ص ۸ ر ـ ۱۰ پ) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران با رمز **دا ۱**.

پنج، دفتر دوم از مجموعه ۲۶۹ (صفحه ۹) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۱**.

شش، دفتر سیزدهم از نسخه شماره ۹۲۶ (گ ۱۵۲ الف و ب) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۲**.

هفت، دفتر سوم از مجموعه شماره ۲۹۰ (گ ۱۵۱ ب ـ ۱۵۴ الف) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۳**.

هشت، دفتر بیستم از مجموعه شماره ۱۲۵۷ (گ ۷۸ پ ـ ۸۰ پ) کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **مش ۴**.

نه، نسخه شماره ۸۱۵۰۸۰۹ (ص ۳۷۳ ـ ۳۷۶) کتابخانه آستان قدس رضوی (ع) با رمز **آس ۱**.[۱]

---

۱. بیش از چهل نسخه دیگر از متن رساله خواجه و شرح دوانی، در کتابخانه‌های مختلف شناسائی شده است.

۵ ـ ۴) حاشیه شمسا گیلانی

این حاشیه با استفاده از سه نسخه دست‌نویس تصحیح شده است:

یک، دفتر چهاردهم از مجموعه شماره ۹۲۶ کتابخانه مرحوم مشکات با رمز **دا ۳**.

دو، دفتر سوم از مجموعه شماره ۱۸۲۳ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۸** (سال کتابت ۱۰۶۴ق.)

سه، بخش پایانی رساله در تحقیق معنی نفس الأمر شمسا گیلانی به شماره ۱۷۰۱/۸ (ص ۲۴۹ ـ ۳۰۹) کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز **مج ۹**. شمسا پس از رساله فوق‌الذکر، متن رساله خواجه را آورده و سپس به بیان مطالب خود پرداخته است. در پایان رساله، دستخط مرحوم میرزا طاهر تنکابنی دیده می‌شود که نوشته است:

«این رساله را که در تحقیق معنی نفس الأمر است در شهر رمضان ۱۳۵۶ به دقت مطالعه کردم و بعضی موارد آن محل اشکال و اعتراض است. و اشکالات را در کراسه علیحده نگاشتم».

متأسفانه این رساله مرحوم تنکابنی به دست نیامده است.[۱]

۵ ـ ۵) حاشیه کمال الدین حسین الهی اردبیلی

یک، نسخه شماره ۱۷۱۷/۲ کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۰**.

دو، نسخه شماره ۹۵۷/۲ کتابخانه آیت الله مرعشی با رمز **مر ۱**.

این نسخه دارای خطبه آغاز و انجام می‌باشد لکن از میانهٔ رساله افتادگی دارد.

سه، نسخه شماره ۵۱۳/۷ ـ ط از مجموعه مرحوم طباطبائی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۱**.

۵ ـ ۶) شرح مولا محمد حنفی هروی

نسخ مورد استفاده در تصحیح این رساله عبارتند از:

یک، نسخه شماره ۹۵۷/۱ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ـ قم با رمز **مر ۲**. سال کتابت: ۹۸۲.

---

۱. نسخهٔ دیگری از این رساله در کتابخانه دانشکده الهیات به شماره ۷۳۵/۸ موجود است.

دو، نسخه شماره ۷۵۶ کتابخانه آستان قدس رضوی (ع) با رمز **آس ۲**. (سال کتابت: ۹۲۵ ـ در حیات مولف)

سه، نسخه شماره ۶۰۲/۸ کتابخانه مجلس شورای اسلامی با رمز **مج ۱۲**. (سال کتابت: ۹۶۲)

چهار، نسخه شماره ۵۲۸۴/۲ کتابخانه فوق با رمز **مج ۱۳**. (سال کتابت: ۹۸۸)[۱]

۵ ـ ۷) شرح شیخ احمد جندی

تنها نسخه موجود از این شرح به شماره ۱۴۱۱۲ کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)[۲]

۵ ـ ۸) اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ

و تنها نسخه موجود از این شرح، نسخه شماره ۱۹۵۲/۱۵ متعلّق به کتابخانه آیت اللّه مرعشی نجفی می‌باشد.

تقدیر و تشکر

حمد و سپاس خداوند را سزد که انسان را از کتم عدم به عرصه هستی آورد و قلم را واسطهٔ تعلیم او ساخت.

نقطهٔ آغاز این اثر، پیشنهاد و راهنمائی استاد فرزانه جناب آقای دکتر احد فرامرز قراملکی بود که تصحیح متن رسالهٔ اثبات عقل خواجه طوسی و شرح جلال الدین دوانی بر آن را به عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد به اینجانب توصیه فرمودند، و در تمام مراحل کار اعم از آموزش نحوهٔ تحقیق و دستیابی به نسخ خطی، نحوه تصحیح و نیز مقدّمهٔ آن، گام به گام اینجانب را از چشمه جوشان علم خود توأم با لطف و کرامت سرشار بهره‌مند ساختند.

---

۱. غیر از نسخ یاد شده، پنج نسخهٔ دیگر در کتابخانه‌های ملک (ش ۲۸۲۴/۲)، شیراز، علامه طباطبائی (ش ۸۷۵/۱)، مرعشی (بدون شماره)، نوربخش (ش ۵۳۴/۲)، دائرةالمعارف (ش ۱۷۹۲/۴ ـ عکسی)، شناسائی شده است.

۲. نسخهٔ عکسی همین نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران به شمارهٔ ۲۱۱۹/۱ موجود است.

پس از دفاع از رساله، پیشنهاد ادامهٔ پروژه و تلاش در جهت یافتن شروح و تعلیقات دیگری از رسالهٔ فوق الذکر را ارائه فرمودند، که به لطف ترغیب و راهنمائی ایشان، این کار ادامه یافت. هم اکنون اثر حاضر پس از وقفه‌ای طولانی، به لطف و یاری خداوند با همکاری ایشان آمادهٔ چاپ گشته و قلم توانای ایشان، آن را به مقدّمه و افاضاتی عالمانه آراسته است.

سلامت، سعادت و توفیقات روزافزون ایشان را از قادر متعال مسألت می‌نمایم که ادای حق و سپاسگزاری از الطاف آن بزرگوار، از توان اینجانب خارج است.

احیاء، معرفی و دست‌یافتنی نمودن میراث ارزشمند علمی دانشمندان مسلمان، خدمتی بس ارزنده است که مدیریت محترم مرکز پژوهشی میراث مکتوب، جناب آقای دکتر اکبر ایرانی و همکاران محترم ایشان عهده‌دار این مهم گشته‌اند. از تلاش و زحمات تک‌تک این بزرگواران، به ویژه جناب آقای محمد باهر، مدیر تولید و سرکار خانم زهرا طاوسی منفرد ـ که دقت ستودنی ایشان در بازخوانی مکرر اثر حاضر، صحّت و آراستگی هرچه بیشتر متن را به همراه داشت ـ و نیز آقای رضا سلگی که امر ورود اصلاحات، صفحه‌آرائی و تنظیم نمایه‌ها را عهده‌دار بودند سپاسگزارم. از آقای محمود خانی و سرکار خانم حسینی نیز که در آماده‌سازی اثر برای چاپ تلاش کرده‌اند بسیار سپاسگزارم. توفیق رفیق راهشان باد.

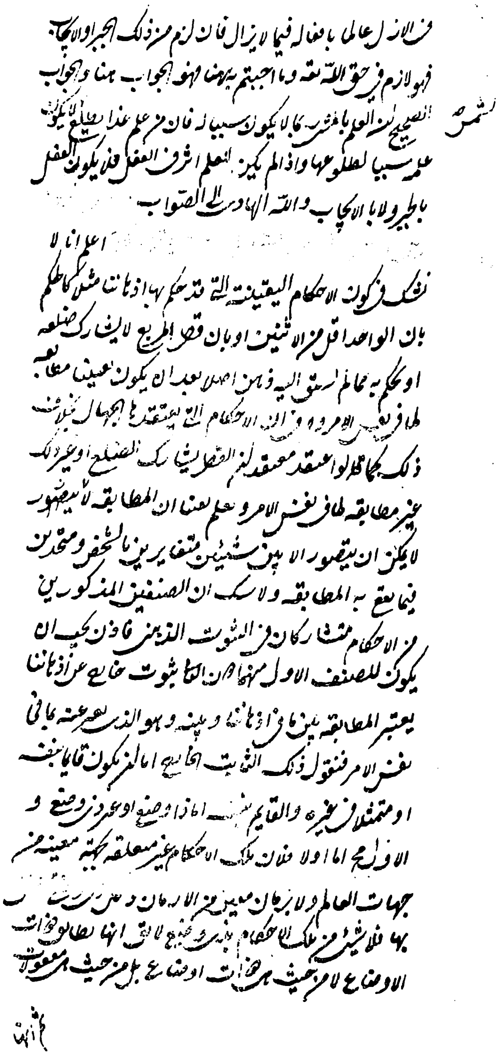
انجام این مهم جز با همراهی و همکاری مؤثر همسرم جناب آقای محمد گیلی امکان‌پذیر نبود. برای ایشان بهترین‌ها را از خدای منّان تمنّا دارم. و نیز همواره قدردان صبر و تحمل فرزندانم خواهم بود.

و ما توفیقی إلّا باللّٰه و الحمد للّٰه ربّ العالمین

بهمن ماه ۱۳۸۷

طیبه عارف‌نیا

دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری

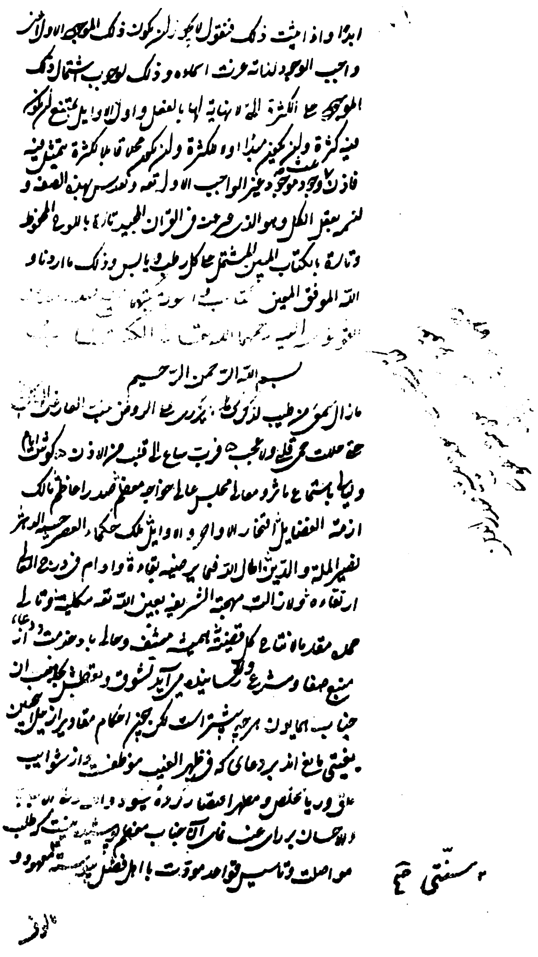


من الازل عالما بافعاله فيما لا يزال فان لزم من ذلك الجبر او الايجاب
فهو لازم في حق الله تعالى وما اجبتم به هنا فهو الجواب هنا والجواب
الصحيح لان العلم بالشيء كما لا يكون سببا له فان من علم غدا طلوع [الشمس] لا يكون
علمه سببا لطلوعها واذا لم يكن العلم اثرا في الفعل فلا يكون الفعل
بالجبر ولا بالايجاب والله الهادي الى الصواب
اعلم انا لا
نشك في كون الاحكام اليقينية التي قد نحكم بها اذهاننا مثل حكمنا
بان الواحد اقل من الاثنين او بان قطر المربع لا يشارك ضلعه
او نحكم به مما لم نسبق اليه ذهن احد بعد ان يكون عينا مطابقة
لما في نفس الامر وان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف
ذلك كما لو اعتقد معتقد ان القطر يشارك الضلع او غير ذلك
غير مطابقة لما في نفس الامر ونعلم ايضا ان المطابقة لا يتصور
لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين
فيما يقع به المطابقة ولا شك ان الصنفين المذكورين
من الاحكام مشتركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان
يكون للصنف الاول منهما ثبوت خارج عن اذهاننا
يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بما في
نفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارجي اما ان يكون قائما بنفسه
او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع و
الاول محال اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة معينة من
جهات العالم ولا بزمان معين من الازمان [illegible]
بها فلا شيء من تلك الاحكام [illegible] انها لو كانت
الاوضاع لا من حيث هي ذوات اوضاع بل من حيث هي معقولات

ثم انها

صفحهٔ اول رساله اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

به شماره ۱۸۳۰ (مج ۴)


ابدا و اذا ثبت ذلک فنقول لا یجوز ان یکون ذلک الموجود الاول غیر
واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه و ذلک لوجوب اشتمال ذلک
الموجود علی الکثرة التی لا نهایة لها بالفعل و اول الاوائل یمتنع ان یکون
فیه کثرة و ان یکون مبدأ او للکثرة و ان یکون محلا قابلا للکثرة یتمثل فیه
فاذن لا وجود لموجود غیر الواجب الاول تعالی و تقدس بهذه الصفة و
لنسمه بعقل الکل و هو الذی عبر عنه فی القرآن المجید تارة باللوح المحفوظ
و تارة بالکتاب المبین المشتمل علی کل رطب و یابس و ذلک ما اردناه و
الله الموفق المعین

بسم الله الرحمن الرحیم

صفحهٔ آخر رساله اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

به شماره ۱۸۳۰ (مج ۴)

بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible]

مولانا نصیر الدین الطوسی قال

اعلم انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي يحكم بها اذهاننا
مثلا كالحكم بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي
ضلعه او يحكم به مما لم يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون يقينيا
مطابقة لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال
بخلاف ذلك كما لو اعتقد من يعتقد ان القطر يساوي الضلع وغير
ذلك غير مطابقة لما في نفس الامر ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور
الا بين شيئين متغايرين بالتشخص متحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك
ان الصنفين المذكورين من الاحكام ليسا كان في الشعور الذهني

صفحهٔ اول رسالهٔ اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

به شماره ۶۱۱/۳ (مج ۱۴)

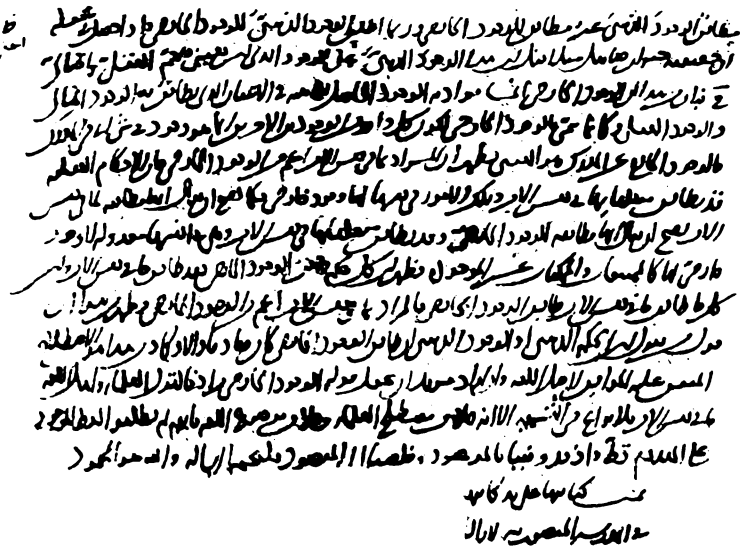
الاوایل ممتنع ان یکون منه کثرة وان یکون مبدأ الی الکثرة وان یکون محلا
قابلا للکثرة یتمثل منها فاذن ثبت وجود موجود غیر واجب الوجود لا
تعالی ذو تعدد من جهة الصفة وتسمیه العقل الکل وهو الذی عبر عنه
فی القرآن المجید تارة باللوح المحفوظ وتارة بالکتاب المبین المشتمل
علی کل رطب ویابس وذلک ما اردنا بیانه والله
اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب وحسبنا
الله ونعم الوکیل ولا حول ولا قوة
الا بالله العلی العظیم وصلی
الله علی سیدنا محمد وآله
وصحبه و
سلم
آمین

صفحهٔ آخر رساله اثبات العقل خواجه نصیرالدین طوسی کتابخانه مجلس شورای اسلامی،

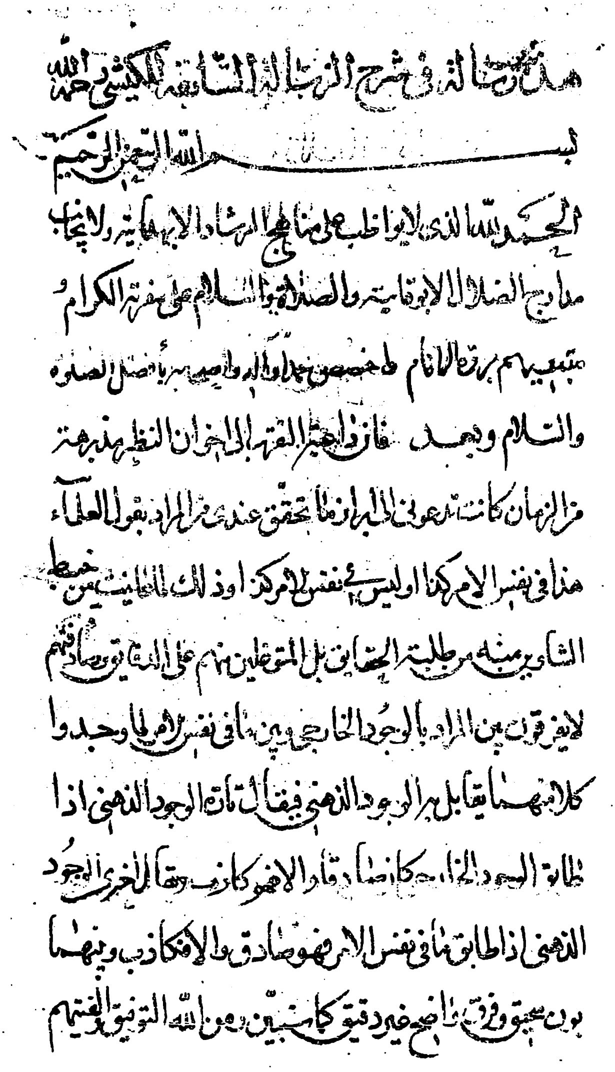
به شماره ۶۱۱/۳ (مج ۱۴)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي

صفحهٔ اول شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۳۰/۸ (مج ۷)



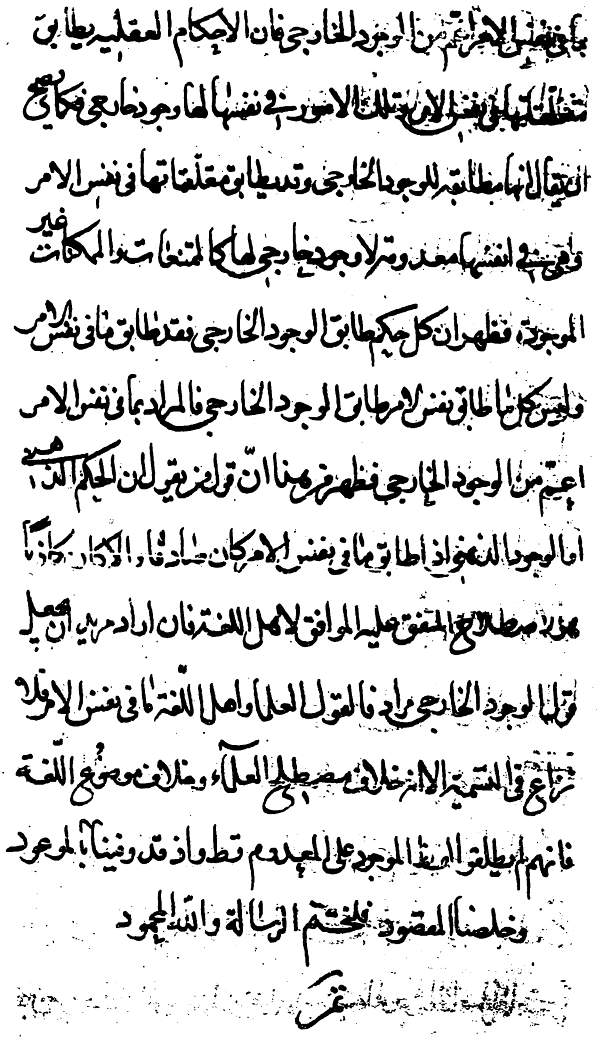
صفحهٔ آخر شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۳۰/۸ (مج ۷)


هذه رسالة في شرح الرسالة السابقة للكيشي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

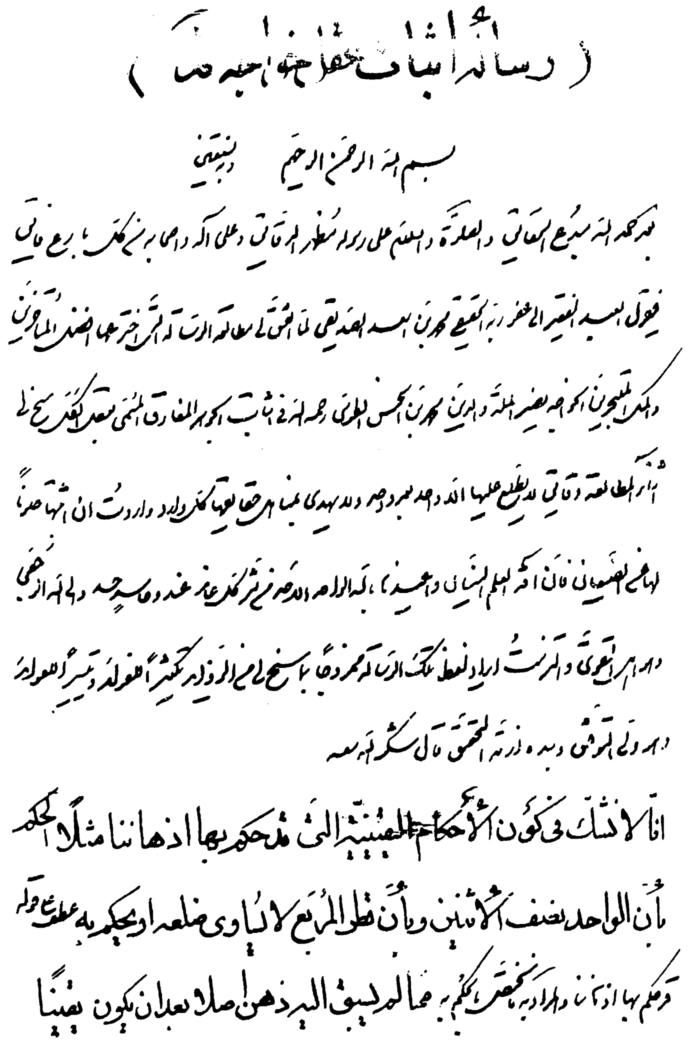
الحمد لله الذي لا يواظب على مناهج الرشاد الا بهدايته ولا يجانب مدارج الضلال الا بوقايته والصلاة والسلام على سفرته الكرام متبعيهم بررة الانام خصوصا محمد وآله واصحابه بافضل الصلوة والسلام وبعد فان في خاطر الفقير الى اخوان النظر منذ برهة من الزمان كانت تدعوني الى البحث عما يتحقق عندهم من المراد بقول العلماء هذا في نفس الامر كذا وليس في نفس الامر كذا او ذلك لما انيت من خبط الشاكرين منه من طلبة الحقائق بل المتوغلين منهم على التدقيق وصادفتهم لا يفرقون بين المراد بالوجود الخارجي وبين ما في نفس الامر لما وجدوا كلا منهما يقابل به الوجود الذهني فيقال ان الوجود الذهني اذا طابق الوجود الخارجي كان صادقا والا فهو كاذب ويقال ايضا الوجود الذهني اذا طابق ما في نفس الامر فهو صادق والا فكاذب وبينهما بون بعيد وفرق واضح غير دقيق كما سنبين ومن الله التوفيق والتتميم

صفحهٔ اول شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۱۱/۴ (مج ۶)

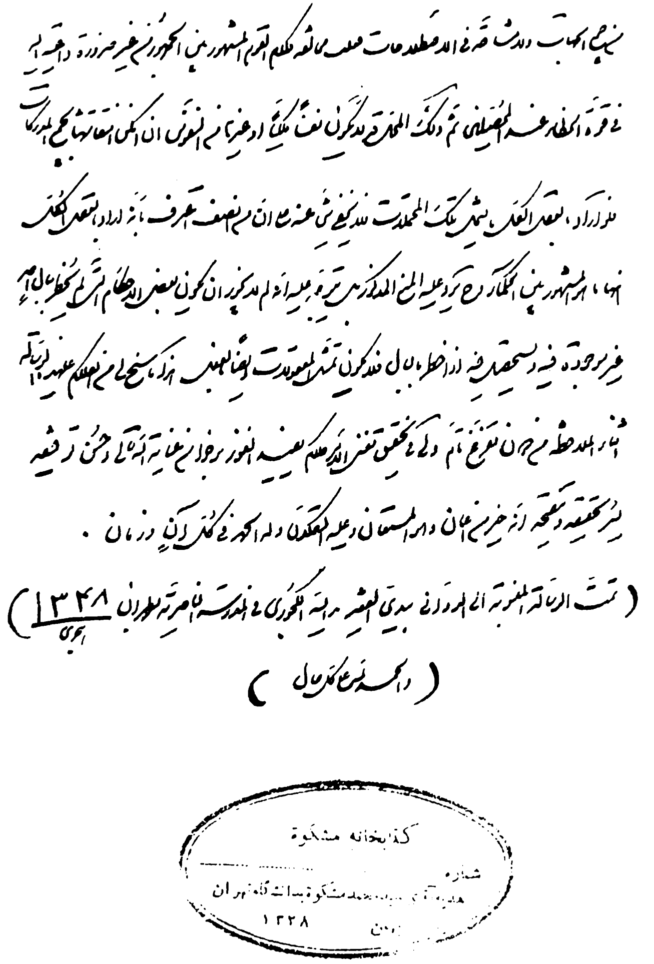


بان في نفس الامر اعم من الوجود الخارجي فان الاحكام العقلية يطابق
متعلقاتها في نفس الامر وتلك الامور في نفسها لها وجود خارجي فكان مع
انتقال انها مطابقة للوجود الخارجي وتبديطابق متعلقاتها في نفس الامر
ومن شيء في انفسها معدومة لا وجود خارجي لها كالممتنعات ... والممكنات غير
الموجودة فظهر ان كل حكم طابق الوجود الخارجي فقد طابق ما في نفس الامر
وليس كل ما طابق نفس الامر طابق الوجود الخارجي فالمراد بما في نفس الامر
اعم من الوجود الخارجي فظهر من هنا ان قول من يقول ان الحكم الذي هو
اما الوجود الذهني اذا طابق ما في نفس الامر كان صادقا والا كان كاذبا
من الاصطلاح المتفق عليه الموافق لاهل اللغة فان اراد من ان يطابق
تطابق الوجود الخارجي مرادفا لقول العلماء واهل اللغة ما في نفس الامر فلا
نزاع في التسمية الا انه خلاف مصطلح العلماء ومخالف موضوع اللغة
فانهم لم يطلقوا لفظ الموجود على المعدوم قط واذ قد وفينا بالموعود
وخلصنا المقصود فلنختم الرسالة والله المحمود
تم

صفحهٔ آخر شرح کیشی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۱۱/۴ (مج ۶)



صفحهٔ اول شرح دوانی، کتابخانه مشکات، به شمارهٔ ۲۶۹/۲ (مش ۱)



صفحهٔ آخر شرح دوانی، کتابخانه مشکات، به شماره ۲۶۹/۲ (مش ۱)

والتضمني والالتزامي او خصوص لفظ معنى في مقام الضمير بقرينة ذكره سابقا وعلى كل من التقديرين يكون محصل العبارة ان الاسم كلمة دلت على معنى من المعاني الثلثة التي لا يكون شيء منها مقترنا باحد الازمنة الثلثة ولا شك ان المعنى نكرة وقعت في حيز النفي المدلول لكلمة غير والنكرة الواقعة في حيزه يفيد العموم كما يفهم من تفسيرنا على ما هو المقرر عند ارباب العربية فلا يصدق التعريف ح على الفعل لانه يدل على معنى مستقل بالمفهومية مقترن باحدها وهو الحدث كما لا يخفى على الفهم المستقيم وانما حكمنا بالتكلف والتعسف في هذا الجواب لان الضمير الراجع الى النكرة لا يكون نكرة لان المضمرات من المعارف كما صرحوا به في كتبهم هذا على التقدير الاول واما على تقدير الثاني فلان الاظهار في مقام الاضمار لا بد له من نكتة دقيقة يرتكبه البلغاء والفصحاء. وهذا آخر

ما حررناه في هذا المقام والتوفيق بالله العليم العلام

والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله

العظام الكرام تمت

تقدير

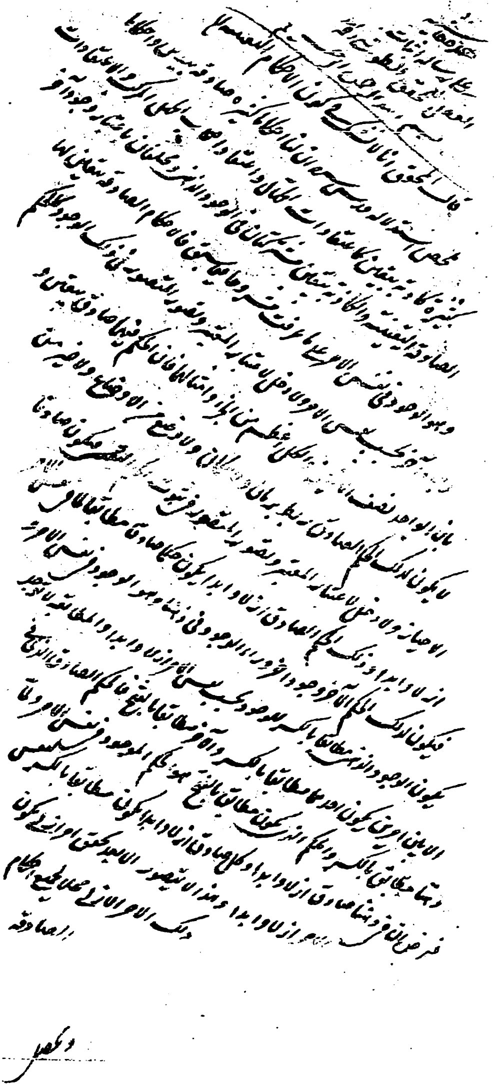
بسم الله الرحمن الرحيم

قال شكر الله سعيه اعلم انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها اذهاننا مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه او يحكم به عطف على قوله تحكم بها اذهاننا والمراد به ما يختص بالحكم به ما لا يسبق اليه ذهننا اصلا بعد ان يكون يقينيا مطابقا لما في نفس الامر وقوله خبر لقوله كون الاحكام يعني لا نشك في بعض الاحكام الصادرة عنا وهي اليقينيات مطابقا لما في نفس الامر وانما عطف قوله او يحكم به على قوله تحكم لدفع وهم من يتوهم ان المطابقة لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في من الاذهان ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك اي غير مطابق لما في نفس الامر ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين بالتشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي التغاير الاعتباري ولئن قال المطابقة بخصوصها يقتضي التغاير التشخصي ضرورة ان الشيء لا يوصف بالمطابقة لنفسه قلنا الحقايق لا يقتنص من قبيل الاطلاقات العرفية فلعل ما يوهم العبارة من المطابقة المقتضية للتغاير الحقيقي يرجع الى الاتحاد الذاتي عند التحقيق اليس لفظ الايقاع والانتزاع يوهم كون الحكم فعلا وليس كذلك وليس لفظ الاتصال يوهم امرا عرضيا ثم التحقيق عندهم انه جوهر في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على من تتبع المطالب الحكمية ومتحدين فيما يقع به المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة ولا نشك ان الصنفين المذكورين من الاحكام تشاركان في الثبوت الذهني لكون كل واحد منها معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن يجب ان يكون للصنف الاول من بينهما الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فيكون الاول مطابقا في نفس الامر دون الثاني اذا تمهد هذا فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون

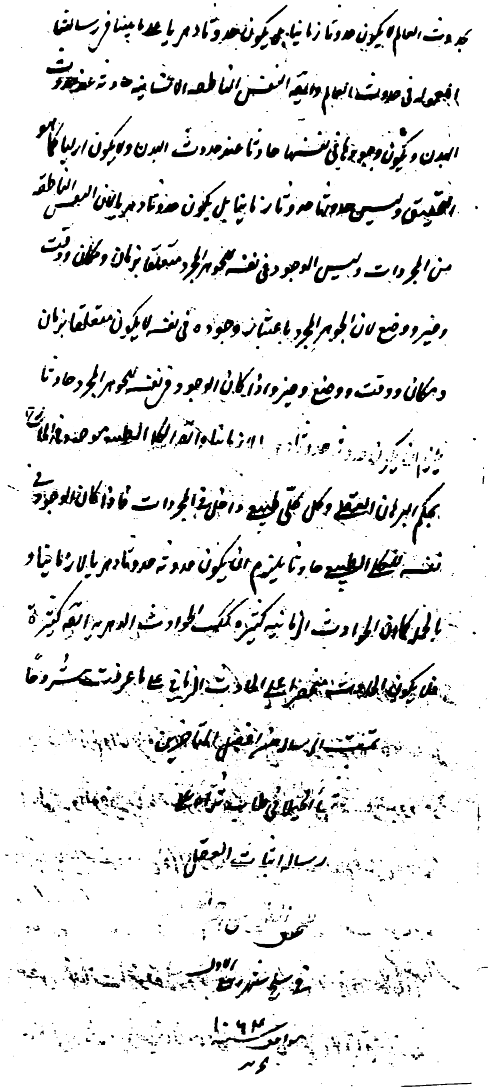
صفحهٔ اول شرح دوانی کتابخانه مشکات، به شماره ۱۲۵۷/۲۰ (مش ۴)

المدرك بالتصديق. ينتا انما يقتضي ثبوت هذا الثبوت كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فاذن ثبت وجود قائم
بنفسه في الخارج من غير ذي وضع يشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل بحيث يستحيل
عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا وقد عرفت
ما في الاول من المنوع والذي تقرر من هذه المقدمات هو انه لا بد من محل يتمثل فيه القضايا الضرورية والدائمة
ازلا وابدا وبالجملة شيء يتحقق فيه مضمون القضايا باعتبار الحكم على حال ثبوت المحمول للموضوع ان ازليا
فدائما وان وقتا فوقتا هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السابقة واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون
ذلك الموجود هو اول الاوائل اعني واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود
على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون اولا لكثرة وان يكون مبدأ أم
محلا قابلا لكثرة تتمثل فيه ذلك ولك ان تقول فكيف يتحقق هذه الكثرة في هذا المحل لانه ان كان من الاول
فهذا خلف لما مر آنفا وان كان من ذلك المحل لزم كون الشيء فاعلا وقابلا وعلى التنزل من ذلك فهذا
المحل هو اول المعلومات كما هو سيصرح به وليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرات والواحد لا يصدر
عنه الكثرة وما يفي هذه الكثرات الا من جهة كثرة اقول لا يخلو اما ان يكون تلك الكثرات معلوما للواجب
اولا والثاني ظ والاول لا يخلو من ان يكون حاصلة في ذات الواجب اولا وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك
الكثرة فلا يصح ما قاله من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون حاصلا في محل
آخر اولا في محل وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على وجودها في تلك المحل وهو ممتنع وعلى الثاني لا يثبت
ما ادعاه من وجود محل يتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المصنف لم يتعرض لهذا المنوع قال فاذن ثبت وجود
الموجود غير الواجب الاول تعالى ونسميه عقل الكل الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ
وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه والحمد لله رب العالمين اقول انما
يثبت كونه عقلا ان لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات لم يثبت ذلك بما ذكر وعلى تقدير تمامه انما يثبت كونه
بالفعل من حيث التمثيل بتلك المعقولات ومن الجائز ان يكون له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات فلئن قال
لا يعتبر في مفهومه كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاحات فقلت على ان الفناء المشهور من الجمهور
من غير ضرورة داعية اليه في قوة الخطاء عند المحصلين ثم ذلك قد يكون نفسا فلكيا او غيره من النفوس ان امكن
انتقاشها بجميع المدركات فان اراد بعقل الكل ما يشمل جميع المحتملات فلا يخفى شناعته على ان من انصف
اعترف بانه اراد بعقل الكل ههنا ما هو المشهور بين الحكماء وعليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز
ان يكون بعض الاحكام الى الآن لم يخطر ببال احد غير موجودة ويستحصل فيه او اخطر ببال فلا يكون ممثل
المعقولات ايضا بالفعل هذا ما سنح لي على هذه الرسالة اثناء الملاحظة من تفرغ تام ولي في نفس الامر
كلام مفيد نرجو من عناية الله تعالى وحسن توفيقه تيسر تحقيقه وتنسيخه انه خير معان وهو المستعان
وعليه التكلان وقد تمت تعليقات الجلالية الدوانية على هذه
الرسالة التي من مصنفات المحقق الطوسي قدس سره

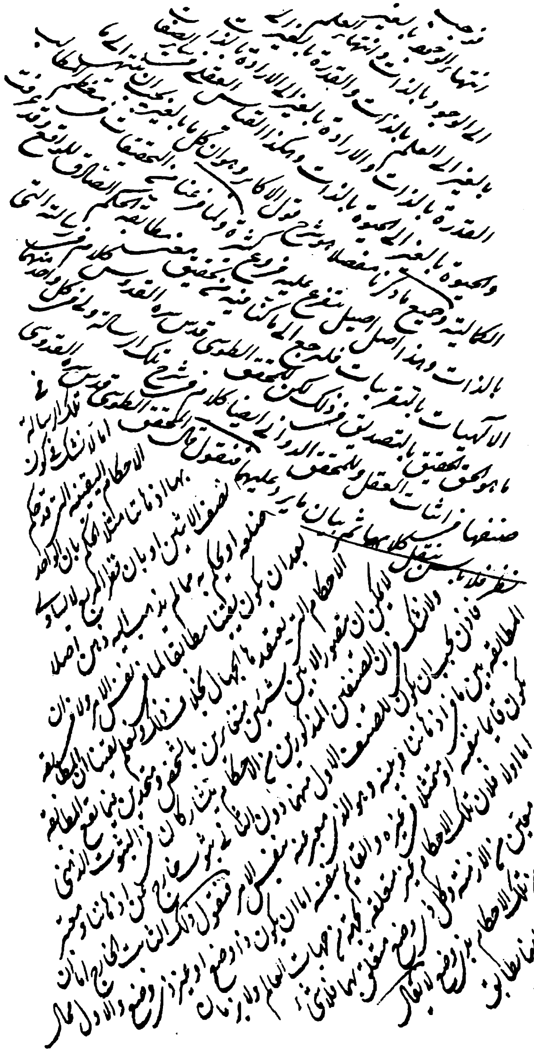
صفحهٔ آخر شرح دوانی کتابخانه مشکات، به شماره ۱۲۵۷/۲۰ (مش ۴)



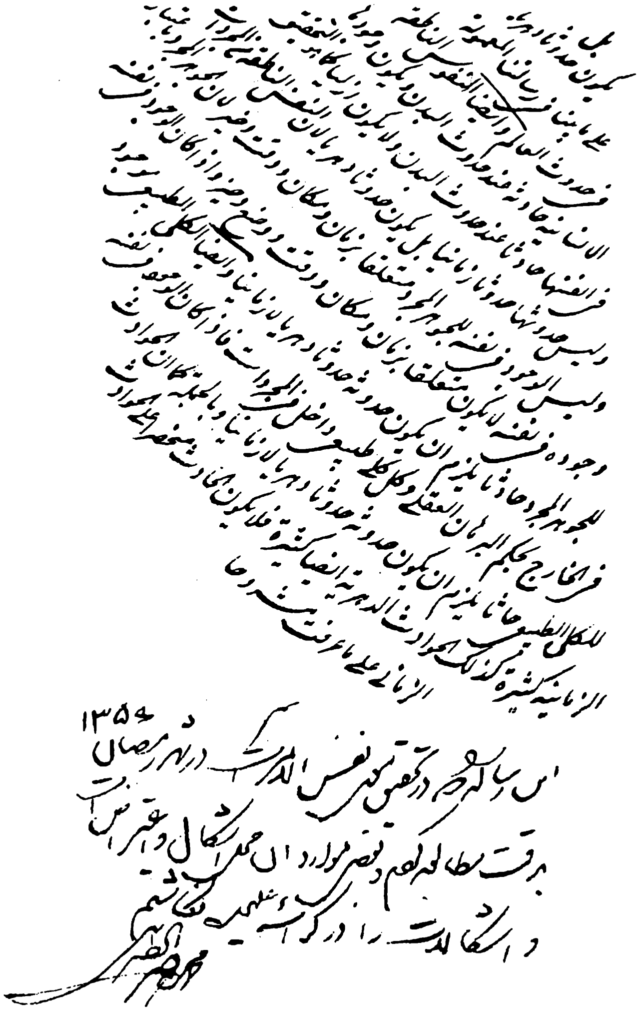
صفحهٔ اول حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۸۲۳/۳ (مج ۸)


بحدوث العالم لا يكون حدوثا زمانيا بل يكون حدوثا دهريا كما بيّنا في رسالتنا
المعمولة في حدوث العالم، والنفس الناطقة الانسانية حدوثها عند حدوث
البدن و يكون وجودها في نفسها حادثا عند حدوث البدن و لا يكون ازليا كما هو
التحقيق و ليس حدوثها حدوثا زمانيا بل يكون حدوثا دهريا لان النفس الناطقة
من المجردات و ليس الوجود في نفسه للجوهر المجرد متعلقا بزمان و مكان و وقت
و غيرها و وضع لان الجوهر المجرد باعتبار وجوده في نفسه لا يكون متعلقا بزمان
و مكان و وقت و وضع و غيرها و اذا كان الوجود في نفسه للجوهر المجرد حادثا
[illegible] الكلي الطبيعي موجود [illegible]
بحكم البرهان العقلي و كل كلي طبيعي داخل في المجردات فاذا كان الوجود في
نفسه للكلي الطبيعي حادثا يلزم ان يكون حدوثه حدوثا دهريا لا زمانيا و
بالجملة كان الحوادث الزمانية كثيرة كذلك الحوادث الدهرية كثيرة
فلا يكون الحدوث منحصرا على الحادث الزماني كما عرفت [illegible]
تمت [illegible] الفاضل المتأخرين [illegible]
[illegible] الجيلاني [illegible]
رسالة اثبات العقل [illegible]
[illegible]
[illegible] ١٠٦٤

صفحهٔ آخر حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۸۲۳/۳ (مج ۸)

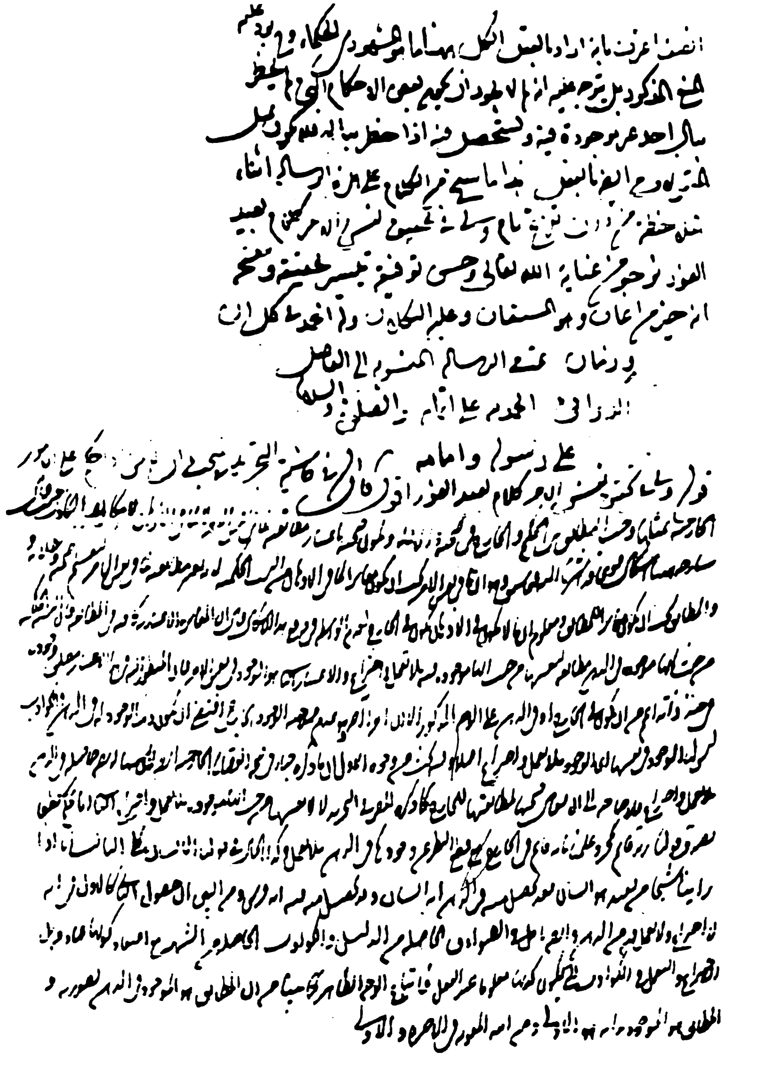


صفحهٔ اول حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۷۰۱/۸ (مج ۹)



صفحهٔ آخر حاشیه شمسا گیلانی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۱۷۰۱/۸ (مج ۹)

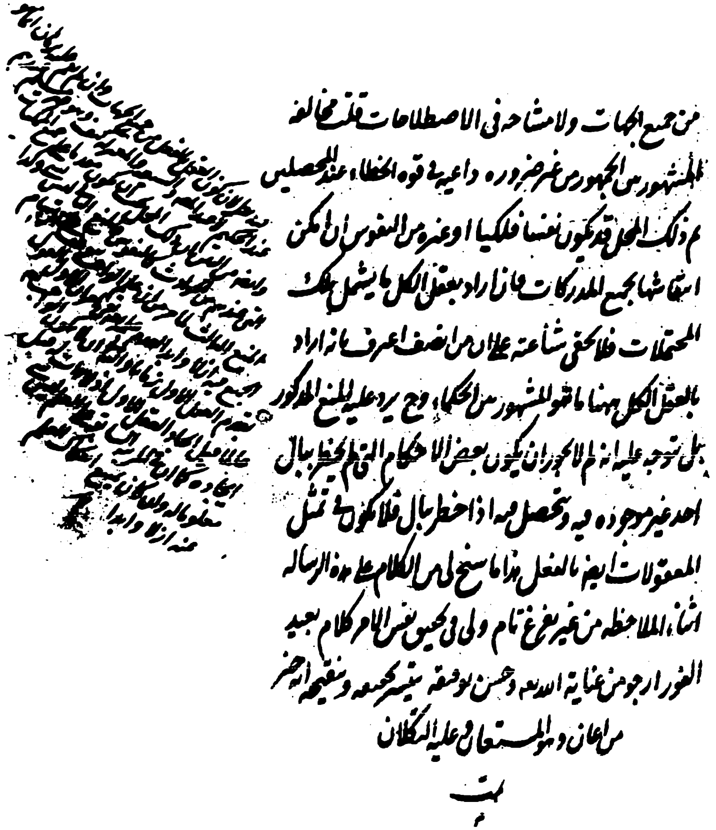
صفحهٔ اول حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، به شماره ۹۵۷/۲ (مر ۱)



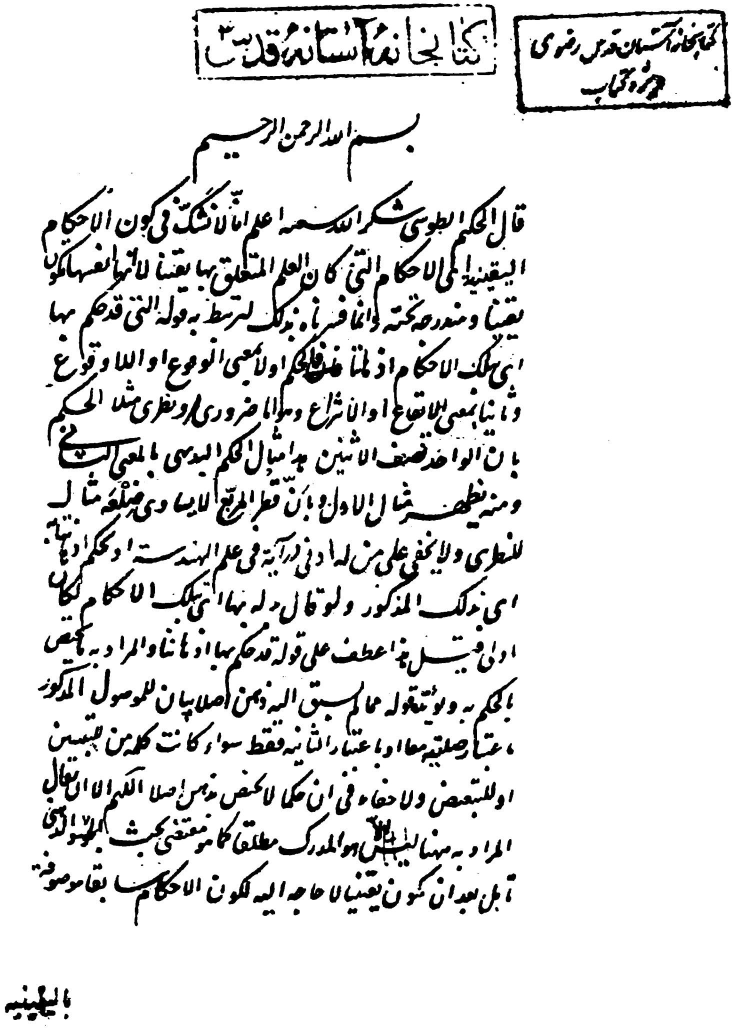
صفحهٔ آخر حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی، به شماره ۹۵۷/۲ (مر ۱)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون
بعد حمد الله مبدع الحقايق والصلوة والسلام على رسوله مظهر الدقايق
وعلى آله وصحبه من كل بارع فايق يقول الفقير الى عفو ربه [illegible] محمد بن
اسعد الصديقي لما اتفق لي مطالعة الرسالة التي حررها افضل [illegible]
المحققين واكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين [illegible]
[illegible] في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل الكلي [illegible]
المطالعة وما بقي لا يطلع عليها الا واحد بعد واحد ولا يهتدي
[illegible] حقايقها كل وارد فاردت ان [illegible] عن
الضعفاء فانه العلم النسيان واعيذها بالله الواحد الاحد
من كل [illegible] وحاسد حسده والى الله الرجعى [illegible]
والتزمت ايراد لفظة في تلك الرسالة [illegible] من الزوايد
تكثيرا للفوايد وتيسيرا للعوايد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة
التحقيق قال شكر الله سعيه انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية
التي قد نحكم بها [illegible] مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين
وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه او نحكم به عطف على قوله

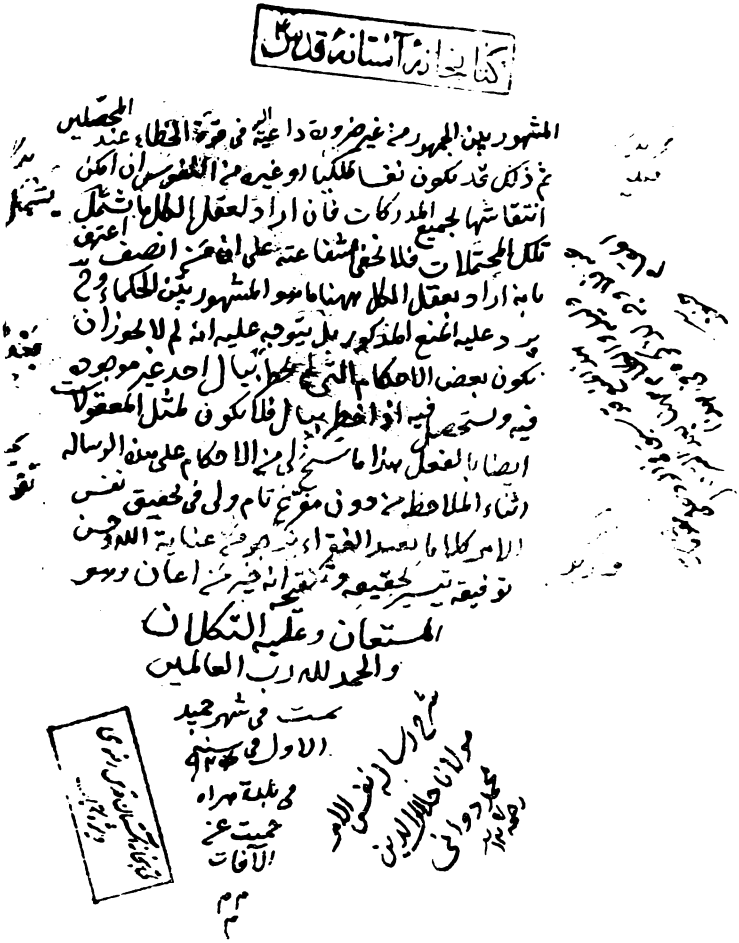
صفحهٔ اول حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۵۱۳/۷ (مج ۱۱)


من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاحات قلت مخالفة
للمشهور من الجمهور من غير ضرورة داعية في قوة الخطاء عند المحصلين
ثم ذلك المحل قد يكون نفسا فلكيا او غيره من النفوس ان امكن
اتصافها بجميع المدركات فان اراد بعقل الكل ما يشمل تلك
المحتملات فلا تخفى شناعته على ان من انصف اعترف بانه اراد
بالعقل الكل ههنا ما هو المشهور من الحكماء وح يرد عليه المنع المذكور
بل يتوجه عليه انه لا يجوز ان يكون بعض الاحكام التي لم تخطر ببال
احد غير موجودة فيه وتحصل فيه اذا اخطر ببال فلا يكون في تمثل
المعقولات ايضا بالفعل هذا ما سنح لي من الكلام على هذه الرسالة
اثناء الملاحظة من غير تفرغ تام ولي في تحقيق نفس الامر كلام بعيد
الغور ارجو من عناية الله تعالى وحسن توفيقه تيسر جمعه وتنقيحه اخر
من الاعان وهو المستعان وعليه التكلان
تمت

صفحهٔ آخر حاشیه الهی اردبیلی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۵۱۳/۷ (مج ۱۱)

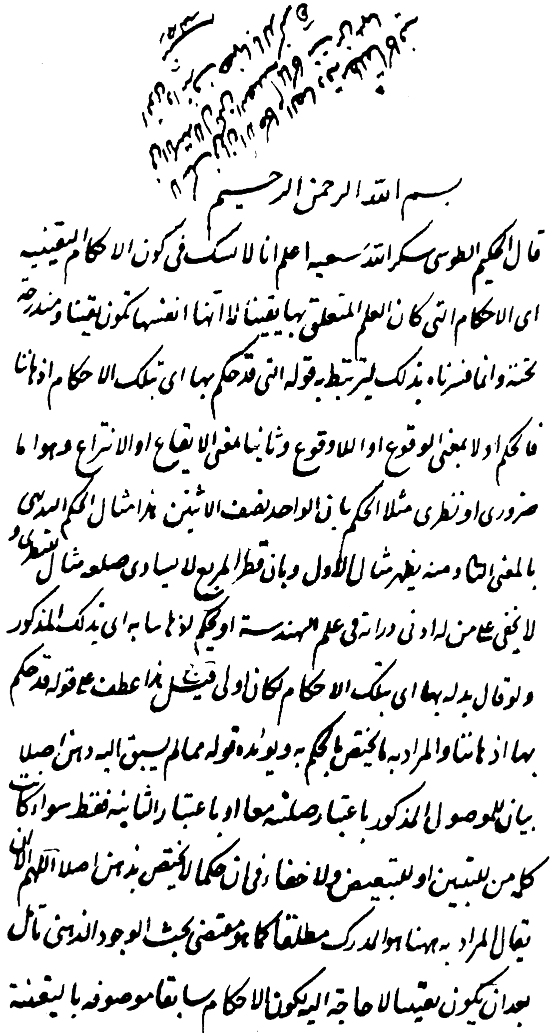


صفحهٔ اول شرح حنفی کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۷۵۶ (آس ۲)


کتابخانهٔ آستانهٔ قدس

المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية اليه في ورطة الخطاء عند المحصلين
ثم ذلك مجد يكون نفسا فلكيا او غيره من النفوس ان امكن
انتقاشها بجميع المدركات فان اراد العقل الكل ما يشتمل
تلك المحتملات فلا خفي في شناعته على اهل الانصاف اعتقد
ما به اراد بعقل الكل ههنا ما هو المشهور بين الحكماء و
يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان
يكون بعض الاحكام التي يخطر ببال احد غير موجود
فيه و يحصل فيه اذا اخطر بباله فلا يكون مثل المعقولات
ايضا بالفعل هذا ما سنح لي من الاحكام على هذه الرسالة
اثناء الملاحظة من دون تفرغ تام ولي في تحقيق نفس
الامر كلام لا يسعه الخفي اذ ما يرجى من عناية الله و حسن
توفيقه تيسير تحقيقه و تنقيحه انه خير من اعان و هو
المستعان و عليه التكلان
والحمد لله رب العالمين
تمت في شهر جميد
الاول في سنه ۹۲۳
في بلدة هراة
حميت عن
الآفات

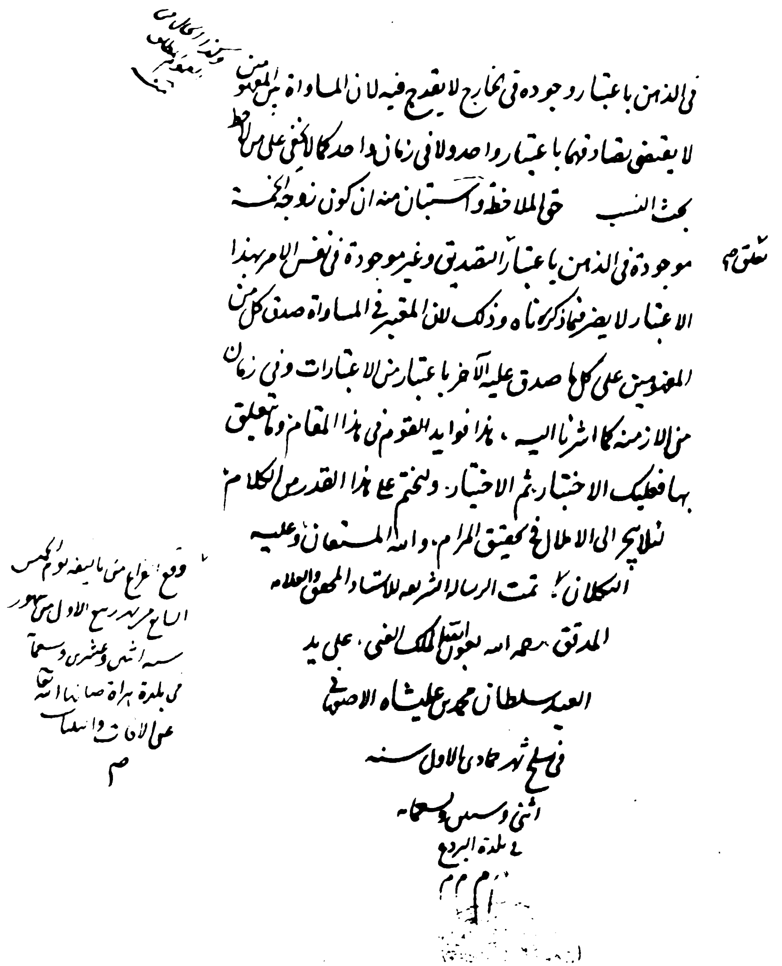
صفحهٔ آخر شرح حنفی کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۷۵۶ (آس ۲)



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحكيم الطوسي شكر الله سعيه اعلم انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية
اي الاحكام التي كان العلم المتعلق بها يقينيا لا انها انفسها تكون يقينا ومندرجة
تحته وانما فسرناه بذلك ليرتبط به قوله التي قد حكم بها اي بتلك الاحكام اذهاننا
فالحكم او لا بمعنى الوقوع او اللاوقوع وثانيا بمعنى الايقاع او الانتزاع وهو اما
ضروري او نظري مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين هذا مثال الحكم البديهي
بالمعنى الثاني ومنه يظهر مثال الاول وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه مثال النظري و
لا يخفى على من له ادنى دراية في علم الهندسة او الحكم لذهاننا به اي بذلك المذكور
ولو قال بدله بها اي بتلك الاحكام لكان اولى قيل هذا عطف على قوله قد حكم
بها اذهاننا والمراد به الخيص بالحكم به ويؤيده قوله مما لم يسبق اليه ذهن اصلا
بيان للموصول المذكور باعتبار صلته معا او باعتبار الثانية فقط سواء كانت
كلمة من للتبيين او للتبعيض ولا خفاء في ان حكما الخيص بذهن اصلا اللهم الا ان
يقال المراد به هنا هو المدرك مطلقا كما هو مقتضى بحث الوجود الذهني تأمل
بعد ان يكون يقينيا لا حاجة اليه بكون الاحكام سابقا موصوفة باليقينية

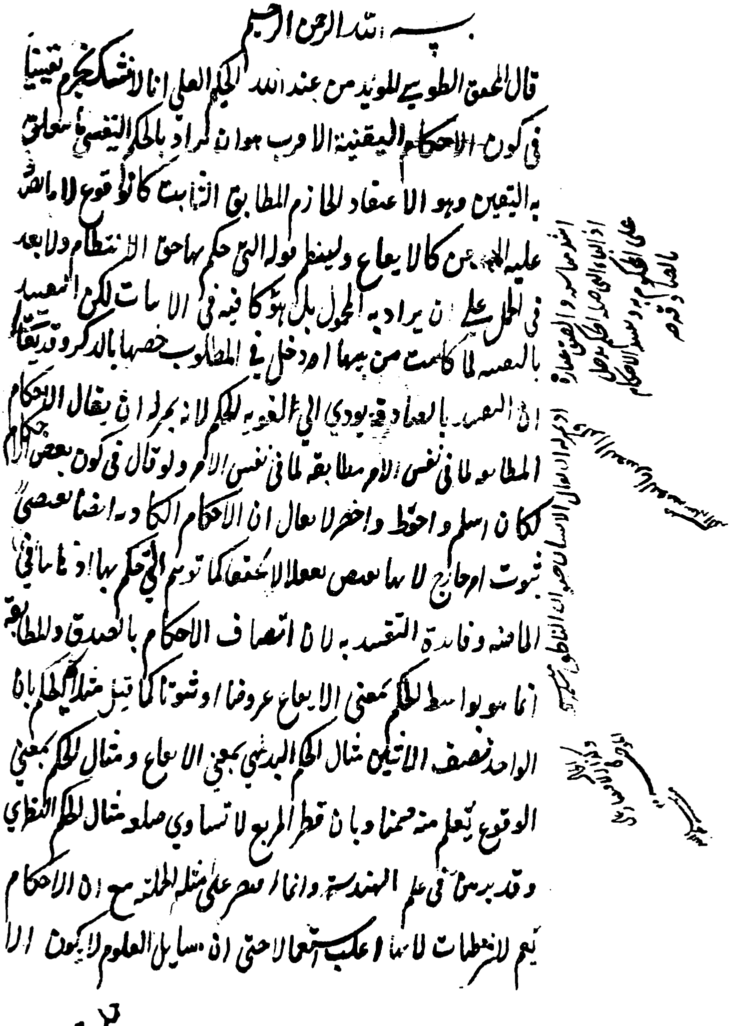
صفحهٔ اول شرح حنفی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۰۲/۸ (مج ۱۲)



في الذهن باعتبار وجوده في الخارج لا يقدح فيه لان المساواة بين المفهومين
لا يقتضي تصادقهما باعتبار واحد ولا في زمان واحد كما لا يخفى على من لاحظ
بحث النسب حق الملاحظة واستبان منه ان كون نوعه الحكمة
موجودة في الذهن باعتبار التصديق وغير موجودة في نفس الامر بهذا
الاعتبار لا يضر فيما ذكرناه وذلك لان المعتبر في المساواة صدق كل من
المفهومين على كل ما صدق عليه الآخر باعتبار من الاعتبارات وفي زمان
من الازمنة كما اشرنا اليه. هذا فوائد القوم في هذا المقام وما يتعلق
بها فعليك الاختبار ثم الاختيار. ولنختم على هذا القدر من الكلام
لئلا يجر الى الاطناب في تحقيق المرام. والله المستعان وعليه
التكلان. تمت الرسالة الشريفة للاستاد المحقق العلامة
المدقق رحمه الله بعون الملك الغني. على يد
العبد سلطان محمد بن عليشاه الاصفهاني
في سلخ شهر جمادى الاول سنه
اثني وستين وتسعمائه
في بلدة البردع

وقع الفراغ من ما يتعلق به يوم الخميس
السابع عشر ربيع الاول من شهور
سنه اثنتين وعشرين وتسعمائة
في بلدة هراة صانها الله تعالى
عن الآفات والبليات

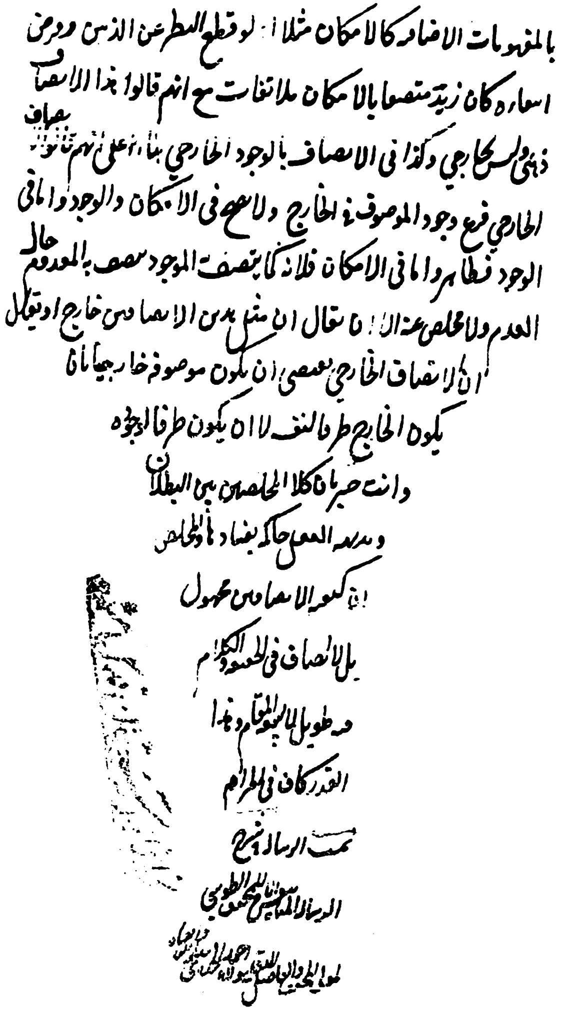
صفحهٔ آخر شرح حنفی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۰۲/۸ (مج ۱۲)



بسم الله الرحمن الرحيم

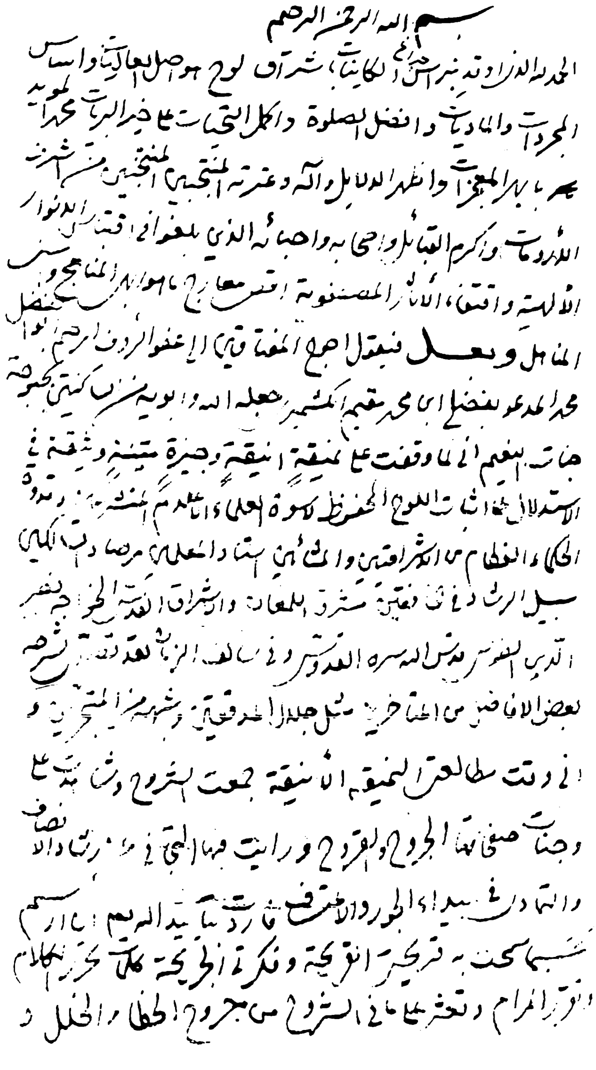
قال المحقق الطوسي المؤيد من عند الله الحكيم العلي انا لا نشك بجزم يقيناً
في كون الاحكام اليقينية الاولى هو ان المراد بالحكم اليقيني ما يتعلق
به اليقين وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت كالوقوع واللاوقوع
عليه ... كالايقاع وليتناول الى حكم بها حق الانتظام ولا بعد
في الحمل ... ان يراد به المحمول بل هو كما فيه في الاثبات لكن التقييد
بالنفس لما كانت من بينها او دخل في المطلوب خصها بالذكر وقد يقال
ان النفس بالعادة يؤدي الى القوة للحكم لانه لابد ان يقال الاحكام
المطابقة لما في نفس الامر مطابقة لما في نفس الامر ولو قال في كون بعض الاحكام
لكان اسلم واحوط واخصر لا يقال ان الاحكام الكاذبة ايضاً بعضها
ثبوت او خارج لانها بعض بعض الاحتمالات كما توهم الى حكم بها ... ما في
الانتفاء وفائدة التقييد به لان اتصاف الاحكام بالصدق والمطابقة
انما هو بواسطة الحكم بمعنى الايقاع عرفاً او ثبوتاً كما قيل مثلاً الحكم بان
الواحد نصف الاثنين مثال الحكم البديهي بمعنى الايقاع ومثال الحكم بمعنى
الوقوع يعلم منه ضمناً وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه مثال الحكم النظري
وقد برهن في علم الهندسة وانما نص على مثله الحكمة مع ان الاحكام
... لانها اغلب ... حتى ان مسائل العلوم لا يكون الا

صفحهٔ اول شرح شیخ احمد جندی، کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۱۴۱۱۲



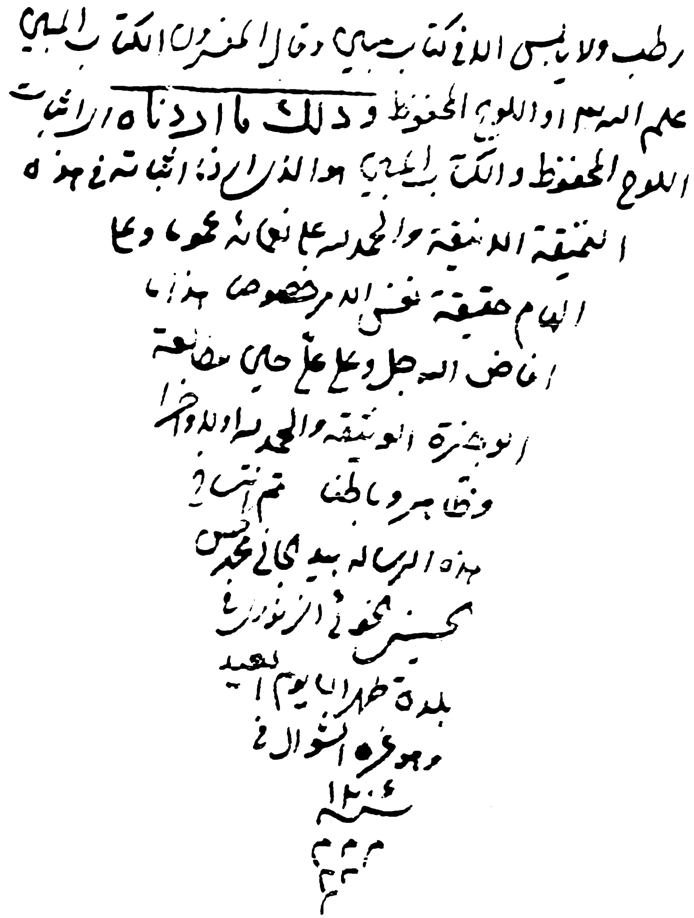
بالمفهومات الاضافية كالامكان مثلا اذ لو قطع النظر عن الذهن ووجود
اعتباره كان زيد متصفا بالامكان بلا التفات مع انهم قالوا هذا الاتصاف
ذهني وليس بخارجي وكذا في الاتصاف بالوجود الخارجي بناء على انهم ذهبوا
الخارجي فرع وجود الموصوف في الخارج ولا كذلك في الامكان والوجود واما في
الوجود فظاهر واما في الامكان فلانه كما يتصف الموجود يتصف به المعدوم حال
العدم ولا مخلص عنه الا بان يقال ان مثل هذين الاتصافين خارجي او يقال
ان الاتصاف الخارجي يقتضي ان يكون موصوفه خارجيا ما ان
يكون الخارج ظرفا للنفس لا ان يكون ظرفا لوجوده
وانت خبير بان كلا المخلصين بين البطلان
وبديهة العقل حاكمة بفساد هذا المخلص
اذ كون الاتصافين مجهول
بل الاتصاف في الحقيقة والكلام
فيه طويل لا يليق بالمقام وهذا
القدر كاف في المرام
تمت الرسالة في شرح
الرسالة المنسوبة الى المحقق الطوسي
لمولانا المحقق والفاضل المدقق [illegible]

صفحهٔ آخر شرح شیخ احمد جندی، کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۱۴۱۱۲


بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله الذی اوقد نبراس حیاة الکائنات باشراق لوح هو اصل العاقلین واساس
المجردات والمادیات وافضل الصلوة واکمل التحیات علی خیر البریات محمد المؤید
بباهر المعجزات واظهر الدلائل وآله وعترته النجباء المنتجبین من اشرف
الارومات واکرم القبائل واصحابه الذین بلغوا فی اقتباس الانوار
[illegible]

صفحهٔ اول رسالهٔ اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی،

به شماره ۱۹۵۲/۱۵


رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال المفسرون الكتاب المبين
علم الله تعالى او اللوح المحفوظ وذلك ما اردناه من اثبات
اللوح المحفوظ والكتاب المبين هو الذي اردنا اثباته في هذه
التعليقة الانيقة والحمد لله على نعمائه كلها وعلى
الهام حقيقة نفس الله من خصوص هذا ما
افاض الله جل وعلى على جاني مضافة
الوجيزة الوثيقة والحمد لله اولا وآخرا
وظاهرا وباطنا تمّ انتساخ
هذه الرساله بيدي الجاني محمد حسن
حسين محمدي الزنوزي في
بلدة طهران يوم ا … العيد
من شهر شوال في
سنة ١٢٠٦
م م م
م

صفحهٔ آخر رساله اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی،

به شماره ۱۹۵۲/۱۵

[١]

رسالةٌ في
إثبات العقل المجرّد

الخواجه نصيرالدّين الطّوسي

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و به نستعين[١]

[برهان الطّوسي على وجود العقل المجرّد][٤]

[المقدّمة الأولى]

اعلم[٢] أنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي قد[٣] حكم[٤] بها أذهاننا مثلاً[٥] الحكم[٦] بـ«أنّ الواحد نصف[٧] الإثنين» أو[٨] بـ«أنّ قطر المربّع لا يساوي[٩] ضلعه» أو نحكم به ممّا لم يسبق[١٠] إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن يكون يقيناً[١١] مطابقاً[١٢] لما في نفس الأمر؛[١٣] و لا[١٤] في[١٥] أنّ الأحكام الّتي يعتقدها[١٦] الجهّال، بخلاف ذلك؛ كما لو اعتقد معتقدٌ أنّ القطر يساوي[١٧] الضّلع

---

١. آس ١، مج ٢: من فوائد المحقّق الطّوسي قدّس سرّه في إثبات العقل المجرّد المسمّى بالعقل الكلّ؛ مج ٤: و من فوائده رحمه اللّه في إثبات العقل المجرّد المسمّى بعقل الكلّ؛ دا ٢: هذا كلامٌ في إثبات العقل المجرّد من فوائد المحقّق الطّوسي.

٢. كليه نسخ شرح به استثناى مش ٤: ~ اعلم

٣. مج ١٤، ن: ~ قد

٤. ن: ~ يحكم؛ مج ١٤: يحكم

٥. مج ٢، مش ٢، مش ٤: مثل

٦. مج ١٤، آس ١، مش ٣، مج ٤، مج ٥، دا ٢، ن: كالحكم

٧. مج ٤، آس ٢، مج ٣: أقلّ من

٨. دا ٢، مش ٤، مج ١: و

٩. آس ١، مج ٤، مج ٥، دا ٢، ن: لا يشارك

١٠. ن: لم يسبقه؛ مج ٢، مش: ٢: لم يصل؛ مج ٣، آس ١: لا يسبق

١١. مج ١٤، ن، مش ٢، مج ١: يقينياً؛ مج ٥: دا ٢: ~ (أو نحكم به... بعد أن يكون يقيناً)؛ آس ٢: ~ (أو نحكم به... يقيناً)

١٢. مج ٤، ن، مج ٥، دا ٢: مطابقة

١٣. آس ٢: ~ (و لا في أنّ الاحكام... في نفس الأمر)

١٤. دا٢، ن: + نشكّ

١٥. مج ٤، مج ٥، دا٢: ~ فى

١٦. مش ٣: يعتقد

١٧. مج ٤، مج ٥، ن: يشارك

أو غير ذلك،[١] غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.[٥]

[المقدّمة الثّانية]

و نعلم[٢] يقيناً أنّ المطابقة[٣] لا يمكن أن تتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين[٤] بالشّخص[٥] و متّحدين فيما يقع به[٦] المطابقة.

[المقدّمة الثّالثة]

ولا نشكّ[٧] في[٨] أنّ الصّنفين المذكورين[٩] من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهنّي؛

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون[١٠] للصّنف الأوّل منهما[١١] دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقةُ بين ما في أذهاننا و بينه. و هو[١٢] الّذي يعبّر عنه[١٣] بنفس الأمر.

[المقدّمة الخامسة]

فنقول: ذلك الثّابت الخارج:

إمّا أن يكون[١٤] قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره. و القائم بنفسه يكون[١٥] إمّا ذا وضعٍ أو غير ذي وضع.

[إحالة الصّورة الأولى] [٦]

و الأوّل محالٌ؛

---

١. دا ٢، مش ٣، مش ٤، مش ١، مج ٢، مج ١: ~ (كما لو اعتقد معتقدٌ... أو غير ذلك)؛ مج ٥: ~ (أو نحكم به... أو غير ذلك، غير)

٢. مج ١٤: ~ نعلم

٣. مج ٤: + لا يتصوّر

٤. آ س ٢، مج ٥ : المتقاربين

٥. ن: بالتّشخّص

٦. مش ٢، مج ٢: ~ به

٧. مج ٢، آ س ٢، مج ٥، دا ١، ن: لا شكّ

٨. آ س ٢، مج ٤، دا ٢، مش ٤: ~ في

٩. مج ٣، آ س ٢: ~ المذكورين

١٠. مش ٢، مج ٢: ~ أن يكون

١١. مش ٤: ~ منهما

١٢. مج ١: ~ هو

١٣. دا ٢: العالم

١٤. آ س ٢: يكون إمّا

١٥. آ س ٢: ~ يكون

[الوجه الأوّل:]

أمّا أوّلاً فلأنّ تلك الأحكام[١] غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ[٢] من جهات العالم[٣] و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة.[٤] و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا[٥] شيئ من تلك الأحكام بذي وضع.

[دخلٌ و دفع]

لا يقال: إنّها[٦] تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات الأوضاع،[٧] بل من حيث هي معقولات. ثمّ إنّها تقارن[٨] الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى كما يقال[٩] في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئيّه إنّها[١٠] كليّةٌ باعتبارٍ[١١] و جزئيّةٌ[١٢] باعتبارٍ[١٣] آخر.[١٤]

لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة[١٥]، المطابق بها[١٦] إذا كانت[١٧] كذلك، كانت قائمةً بغيرها و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها. هذا خلفٌ.

[الوجه الثّاني:]

و أمّا ثانياً، فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل[١٨] إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين[١٩] و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيء من حيث كونه ذا وضع.

[الوجه الثّالث:]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه[٢٠] بعقولنا و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها[٢١] إلّا بالحواسّ أو[٢٢] ما يجري مجرى الحواسّ[٢٣]. و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوسات[٢٤] محالٌ.[٢٥]

---

١. مش ٣: الحكم
٢. دا ١، مش ٢، آ س، مج ٣، مج ٢: ~ معيّنة
٣. ن: و الأشخاص
٤. مج ١٤، آ س ٢، مج ٤، مج ٥، دا ٢: الأزمان؛ آ س، مج ٣، دا ١: ~ الأزمنة
٥. دا ٢: و لا
٦. مج ٣، آ س: إنّما
٧. مج ٥: ~ لا من حيث هي ذوات الأوضاع.
٨. مش ١: يطابق لما يقارن
٩. مج ١٤: ~ يقال
١٠. مج ٣: بأنّها
١١. مج ٣، مش ٣، مش ٤: ~ باعتبار
١٢. مج ١٤: ~ (و جزئية)
١٣. آ س ١: ~ باعتبار
١٤. دا ٢، مج ٥: ~ آخر
١٥. آ س ٢، دا ٢، مج ٥: الخيالية
١٦. آ س ٢، كليه نسخ شرح، مج ٥: ~ بها
١٧. مج ٤: ~ كانت
١٨. مش ٤: لا يتحقّق
١٩. مج ٥، دا ٢، مش ٣، مش ١، مج ١، مج ٣، آ س ٢، ن: بالمطابقين؛ مج ١٤: بالمتطابق
٢٠. آ س ٢، مج ٥، دا ٢: يدرك
٢١. آ س ٢، مج ٥: فلا يدرك
٢٢. مج ١٤، مج ٥، دا ٢، آ س، مج ٣: و
٢٣. آ س ٢: ~ (... أو ما يجري مجرى الحواسّ)
٢٤. مش ٢: ~ (من جهة ما هي محسوسات)
٢٥. آ س ٢، مج ٥: ~ محال

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و[١] هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ. و[٢] هو[٣] أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.[٧ و ٨]

و أمّا إن[٤] كان ذلك[٥] الخارج المطابق به[٦] متمثّلاً في غيره،[٧] فينقسم أيضاً[٨] إلى قسمين.

و ذلك لأنّ[٩] ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.[١٠]

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ كان المتمثّل فيه مثله[١١] و عاد المحال المذكور.[١٢]

[صحّة الصّورة الرّابعة]

فبقي القسم الأخير[١٣] و هو أن يكون متمثّلاً في شئ غير ذي وضع.[٩]

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة، و[١٤] إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة[١٥] لامتناع المطابقة بالفعل[١٦] بين ما هو بالفعل[١٧] أو[١٨] يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل[١٩] و بين ما هو[٢٠] بالقوّة.

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا[٢١] في وقتٍ

---

١. مج ١، ن: ~ و ٢. دا ١، مش ٣: ~ و ٣. مج ٢، مش ٢: و هذا
٤. دا ٢: إذا ٥. مش ١، مج ١: + الثّابت
٦. مج ١٤، آس ٢، مج ٣: ~ به ٧. مش ٢، مج ٢: + فيطابق
٨. دا ٢: ~ أيضاً ٩. دا ٢: ~ لأنّ ١٠. آس ٢: ~ (أو غير ذي وضع فإن كان ذا وضعٍ)
١١. مج ٥: ~ مثله ١٢. آس ٢، مج ٥، دا ٢: ~ المذكور
١٣. آس ٢، مج ٥، دا ٢، ن: الآخر ١٤. مج ١٤: ~ و ١٥. ن: + و ذلك
١٦. مش ٤، مج ١، ن: ~ بالفعل ١٧. مج ٢: ~ (هو بالفعل)؛ مش ٢: ~ بالفعل
١٨. مج ٤، مج ١: و؛ مج ٣، آس ١: إذ ١٩. مش ٤: ~ (أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل)
٢٠. آس ٢، مج ٤، مج ٥، دا ٢: ~ هو ٢١. مج ٥: ~ و لا

من الأوقات. لانّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالةٍ و[١] من غير تقيّدٍ بوقت[٢] و مكان[٣]. فواجبٌ[٤] أن يكون محلّها كذلك و إلّا فأمكن[٥] ثبوت الحالّ بدون[٦] المحلّ.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ[٧] قائمٍ بنفسه في الخارج[٨] غير ذي وضعٍ مشتملٍ[٩] بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن[١٠] أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال. و يكون[١١] هو و هي بهذه الصّفات[١٢] أزلاً و أبداً.[١٠]

[استدراكٌ في عدم جواز كون ذلك الموجود واجب الوجود]

و إذا ثبت ذلك فنقول[١٣]: لا يجوز أن يكون ذلك[١٤] الموجود[١٥] هو أوّل الأوائل[١٦] أعني واجب الوجود لذاته عزّت أسماؤه[١٧] و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل و أوّل الأوائل يمتنع أن تكون فيه كثرةٌ و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ[١١] و أن يكون محلاً قابلاً لكثرةٍ[١٨] يتمثّل فيه.[١٩]

---

١. مج ٥، مج ٣: ~ و ٢. مش ٤، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١: + و زمانٍ
٣. مج ١٤: ~ و مكان ٤. مج ٦، مش ٤، مش ١، مج ٢، مج ١، مج ٣: و واجبٌ
٥. آس ٢، مج ٣: لأمكن
٦. آس ٢، مج ٤، مج ٥، مج ٢، مش ٢، مج ٣، آس ١: دون
٧. مش ٤، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١، آس ١، مج ٣: ~ موجود
٨. دا ٢: ~ في الخارج؛ مش ٤، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١: + من ٩. مش ٤: يشمل
١٠. مج ١٤، ن: لا يمكن ١١. مج ١٤، مج ٢، مش ٢: فيكون
١٢. مج ٤: النعات ١٣. دا ٢، مش ٣، دا ١: + لم
١٤. آس ٢، مج ٥، دا ٢: ~ ذلك ١٥. مج ١٤: ~ الموجود
١٦. مج ٤: ذلك الموجود الأوّل ١٧. مج ١٤: جلّت صفاته
١٨. مج ١٤: + توجب. ١٩. مج ١٤: ~ فيه

[العقل الأوّل في القرآن المجيد]

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب[١] الأوّل[٢] ـ تعالى و تقدّس[٣] ـ بهذه الصّفة[٤] و لنسمّه[٥] بالعقل الكلّ[٦] [١٢] و هو[٧] الّذي[٨] عبّر عنه[٩] في القرآن المجيد تارةً بـاللّوح المحفوظ [١٣] و تارةً بالكتاب المبين [١٤] المشتمل على كلّ[١٠] رطبٍ و يابسٍ. [١٥] و ذلك ما أردناه.[١١]

و اللّه الموفّق و المعين. و صلّى اللّه على محمّدٍ(ص) و آله الطّاهرين.[١٢]

---

١. مج ١٤: + الوجود ٢. مش ١، مج ٣: ~ الأوّل

٣. مش ٤، مش ١، مج ١: ~ و تقدّس

٤. دا ١، مش ١، مج ٢، مش ٢، مج ١، آ س ١: ~ (بهذه الصّفة)

٥. ن، مج ٥، دا ٢، مش ٤، دا ١: نسميّه ٦. مش ٤: عقل الكلّ

٧. مش ٤، مش ١، مج ٢، مج ١: ~ و هو ٨. آ س ٢، مج ٥، دا ٢: ~ الّذي

٩. آ س ٢، مج ٥، دا ٢: ~ عنه ١٠. آ س ٢، مج ٥، دا ٢: ~ كلّ

١١. مج ٤: أردنا؛ آ س ٢، مج ٣: اوردناه؛ مج ١٤، ن: أردنا بيانه؛ دا ١، مش ٤، مش ١، مج ١، آ س ١، مج ٣: + و الحمد للّه ربّ العالمين؛ مج ٢، مش ٢: الحمد للّه.

١٢. مج ١٤: والله أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب و حسبنا اللّه و نعم الوكيل و لا حول و لا قوّة الّا باللّه العليّ العظيم و صلّى اللّه على سيّدنا محمّد و آله و سلّم آمين؛ دا ٢، مج ٤، ن: و صلّى اللّه على محمّد و آله الطّاهرين

[۲]

روضة الناظر
في شرح نفس الأمر

(شرح رسالة إثبات العقل المجرّد)

شمس‌الدين محمد بن احمد الكيشي

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

[مقدّمة الشّارح][1]

الحمد للّه الّذي لا يواظب على مناهج الرّشاد إلّا بهدايته. و لا يجانب مدارج الضّلال إلّا بوقايته. و الصّلاة و السّلام[2] على سفرته الكرام و متّبعيهم بررة الأنام. و اخصص محمّداً و آله و صحبه[3] بأفضل الصّلوة و السّلام.

و بعد: فإنّ داعية التّقرّب إلى إخوان النّظر مذ برهةٍ من الزّمان كانت تدعونى إلى إبراز ما تحقّق عندي من المراد بقول العلماء: «هذا في نفس الأمر كذا» أو «ليس في نفس الأمر كذا» و ذلك لما عاينت من خبط الشّاوين منه من طلبة الحقائق بل المتوغّلين منهم على الدّقائق. و صادفتهم لا يفرّقون بين المراد بالوجود الخارجي و بين ما في نفس الأمر، لما وجدوا كلّاً منهما يقابل به الوجود الذّهني. فيقال تارةً: الوجود الذّهني إذا طابق الوجود الخارجي كان صادقاً، و إلّا فهو كاذب. و يقال أخرى: الوجود الذّهني إذا طابق ما في نفس الأمر فهو صادقٌ و إلّا فكاذب.[4] و بينهما بونٌ سحيقٌ و فرقٌ واضحٌ غير دقيق كما سنبيّن و من اللّه التّوفيق.

---

١. مج ٧: + (في شرح نفس الأمر)؛ مج ٦: + (هذه رسالةٌ في شرح الرسالة السابقة لكيشي رحمه اللّه). در اين مجموعه، رساله إثبات عقل خواجه طوسى، قبل از اين رساله است.

٢. مج ٧: ~ و السّلام

٣. مج ٦: اصحابه

٤. مج ٧: فكذب

و ألفيتهم يتوعّر[١٦] على أذهانهم كيفيّة تطبيق ما في الأذهان على متعلّقاتها من الأحكام الصّادقة على الممتنعات مع أنّ الممتنع ليس له في نفس الأمر تحقّقٌ [١] و لا له من الوجود الخارجي نصيبٌ. فيتعجّبون مثلاً من جزمهم في صدق حكمهم بأنّ اجتماع السّواد و البياض محالٌ. و يتيقنون بأنّ الحكم الصّادق هو الصّورة الذّهنيّة المطابقة للصّورة الخارجيّة أو الصّورة في نفس الأمر، و لا يجدون للممتنع سوىٰ ما في الذّهن وجوداً و لا أثراً.

و يقرب من هذا حكمهم الصّادق على الممكنات المستقبلة فإنّها لا وجود خارجيّ لها يطابق الحكم الذّهني و لم يتّفق صريمة العزيمة على إخراج ذلك، إلى أن [٢] اتّفقت مطالعتي لكلامٍ صَدَرَ عن فاضل حكماء العصر، المخصوص من بينهم بالتّوغّل في البحث و التّدقيق و التّغلغل على ما كمن في المضايق من التّحقيق، نصير الملّة و الدّين محمّد الطّوسي ـ قدّس اللّه [٣] روحه ـ و قد غزا فيه نحو مغزاى و أراد أن يرمي إلى مرماي، إلّا أنّه ركن إلى بعض مطامح نظره و سكن إلى بعض مطارح فِكَره و لم يأت بما يزيح العلّة و يشفي الغلّة في تحقيق المسألة و قد أثبتُّ في هذه الرّسالة فصوص فرائده و نصوص عوائده و تكلّمت على مقدّمات أدلّته بالمنوع الظّاهرة و المعارضات الباهرة. و أعرضت عمّا يتعسّر ملتقاه و يتوعّر [٤] مرتقاه و خدمت بها عالى [٥] جناب المولى المعظّم صاحب السّيف و القلم [٦] الصّاحب بن الصّاحب بن الصّاحب، بهاء الحقّ و الدّين محمّد بن [٧] الصّاحب [٨] الأعظم، مخدوم أكابر العالمين، شمس الحقّ و الدّولة و الدّين، محمّد [٩] أدام اللّه تعالى [وارف] ظلّه على كافّة الخلائق لا سيّما على طلبة الحقائق. و سمّيتها بروضة النّاظر [١٠] لكونها نزهةً للنّظّار و عبرةً لأولي الأبصار. و اللّه وليّ التّوفيق [١١] في طلب التّحقيق و هو بإغاثة المستغيثين حقيق.

---

١. مج ٦: تحقيق ٢. مج ٦: ~ إلى أن
٣. مج ٧: (قدّس اللّه روحه): (ألبسه اللّه حلّة غفرانه و أسكنه بحبوحة جنانه) ٤. مج ٦: هو عسير
٥. مج ٦: إلى ٦. مج ٦: + ملك ملوك وزراء العالم ٧. مج ٦: + (محمدبن)
٨. مج ٦: صاحب الدّيوان ٩. مج ٦: ~ (الأعظم، مخدوم... محمد)
١٠. مج ٦: المناظرة ١١. مج ٧: المعونة

[نقل كلام الطّوسي]

قال الفاضل نصيرالدّين الطّوسي[١]:

[المقدّمة الأولى]

اعلم أنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي قد حكم بها أذهاننا مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين أو بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه أو نحكم به، ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن يكون يقيناً مطابقاً لما في نفس الأمر؛ و لا في أنّ الأحكام الّتي يعتقدها الجّهال بخلاف ذلك؛ كما لو اعتقد معتقدٌ أنّ القطر يساوي الضّلع أو غير ذلك غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.

أقول: هذا كلّه ظاهر الصّدق.

[المقدّمة الثّانية]

قال: و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر إلّا بين شيئين متغايرين بالشّخص و متّحدين فيما يقع به المطابقة.

[نقد الشّارح على المقدّمة الثّانية]

أقول: ألّذي هو معلومٌ قطعاً، هو[٢] أنّ المتطابقين متّحدان فيما وقع به المطابقة و مختلفان بغير ما وقع به المطابقة. أمّا الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالشّخص، فهو[٣] ممتنعٌ محتاجٌ إلى البرهان. و ظاهرٌ أنّه ليس كذلك لوجهين:

[إقامة الدّليل على امتناع الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالشّخص]

[الوجه]الأوّل: أنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومي الحدّ و المحدود متطابقان و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم الحدّي من المفهومات الكلّيّة فظاهرةٌ. و أمّا أنّ المفهوم من المحدود أيضاً كذلك، فلما اتّفقوا على أنّ الشّخص من حيث هو شخصٌ لا يحدّ و لا يبرهن عليه.

---

١. مج ٧: ~ نصيرالدّين الطّوسي   ٢. مج ٧: ~ هو   ٣. مج ٧: ~ فهو

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: مفهوما[۱] الحدّ و المحدود، هما علمان، فهما صورتان حالّتان في ذات العالم، قائمتان بذات العالم، فهما عرضان شخصيّان قائمان بذات شخصه.

قلت: الحكم بأنّ العلم صورةٌ للمعلوم، حالّةٌ في ذات العالم، ليس من البديهيّات ليستغني[۲] عن إقامة البرهان عليه. و يدّعى فيه القطع.

[إقامة الدّليل على بطلان القول ببداهة أنّ العلم صورةٌ للمعلوم حالّة في ذات العالم]

و أظهر ما يدلّ على بطلانه وجهان:

[الوجه]الأوّل:[۳] هو أنّ إدراك العالم[٤] ذاته ليس بصورةٍ لذاته حالّةٍ في ذاته.[٥]

[الوجه]الثّاني:[٦] أنّ واجب الوجود ـ عزّ شأنه ـ عالمٌ بجميع الأشياء مع استحالة حلول شيءٍ في ذاته و هذان الوجهان اتّفق عليه المعتبرون من الحكماء و سلّمهما أيضاً هذا الفاضل.[۱۷]

و لئن سلّمنا أنّ العلم صورةٌ حالّةٌ في ذات العالم، لكنّ الحدّ و المحدود متطابقان في المفهوم لاشتمالهما على ذاتيّاتٍ معيّنةٍ و مختلفان من حيث الإجمال و التّفصيل. و هاتان الجهتان لهما من حيث هما كلّيّتان، فإنّهما من حيث كونهما صورتين شخصيّتين، ليستا بحدٍّ و لا محدودٍ لما مرّ؛ و لأنّ الحدّ من حيث هو حدٌّ محمولٌ على المحدود، و الجزئيّ من حيث هو جزئيٌّ غير محمول. و الكلام فيهما من حيث هو حدٌّ و محدودٌ و كون الصّورة العقليّة جزئيّةً باعتبارٍ و كليّةً باعتبارٍ آخر، مشهورٌ بين المحصّلين. و قد نبّه العظيم أفلاطن على وجوب شدّة الاحتياط في تمييز الحيثيّات على طلبة الحقّ، بقوله: «لو لا الحيثيّة لارتفعت الحكمة».[۱۸] و قد صدق الصّدوق، فإنّ إهمال هذا الأصل يتفرّع عليه أكثر الأغاليط المعنويّة.

[عدم تشابه حلول الصّورة العلميّة في ذات العالم، و حلول الأعراض الجسمانيّة في موضوعاتها]

و اعلم أنّ حلول الصّورة العلميّة في ذات العالم ليس على وجه حلول الأعراض

---

۱. مج ٦: مفهوم
۲. مج ٦: فيستغني
۳. مج ۷: أحدهما
٤. مج ۷: العاقل
٥. مج ٦: ~ (حالّةٍ في ذاته)
٦. مج ۷: و ثانيهما

الجسمانيّة في موضوعاتها الموجب لتشخّصها و إلّا وجب كون جميع التصوّرات العقليّة شخصيّةً. فما كان[١] يوجد فيها تصوّرٌ كلّي قط. فإنّ الشّيَ الّذي يقال له: إنّه مفهومٌ جزئيٌّ بعينه، لا يقال له إنّه مفهوم كلّي. فكان يحتاج العقل في جعل تصوّراته كلّيةً، ليصحّ حملها على كثيرين، فيصحّ مثلاً: «هذا الشّخص إنسان» و «ذلك إنسان» إلى حذف مشخّصاتها العقليّة كما حذف المشخّصات الجسمانيّة عنها. لكنّه على هذا التّقدير كلّما حذف المشخّصات عنها و أخذها مجرّدة، صارت مشخّصةً[٢] فليتنبّه المحصّل لهذا المعنى.

و[٣] أمّا كيفيّة حلول العلم في ذات العالم و كيفيّة كونه كلّيّاً باعتبارٍ حتّى يصحّ حمله على كثيرين حمل هو هو، وكونه جزئيّاً باعتبارٍ آخر، فلا يصحّ حمله على شيءٍ آخر، فكلامٌ آخر لا يتوقّف عليه بياننا في هذا المقام.

[الوجه] الثّاني: و هو أنّ أحكامنا على امتناع[٤] الممتنعات إذا كانت صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر و ليس للممتنع في نفس الأمر وجودٌ فضلاً عن كونه متشخّصاً[٥] فقد وجدت المطابقة بين مفهومين من غير تشخّص أحدهما قطعاً.

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: لا نسلّم أنّ الممتنع غير موجود في نفس الأمر بل هو موجودٌ فيها. فإنّ نفس الأمر هو الموجود في[٦] الجوهر المجرّد المسمّى بعقل الكلّ.

قلت: هذه المقدّمة ذكرت لإثبات هذا المطلوب؛ فلو أثبتت به كان مصادرةً على المطلوب الأوّل. و أيضاً اتّفاق العقلاء على أنّ الممتنعات ليست ثابتةً في نفس الأمر يدلّ على بداهة تصوّر ما في نفس الأمر.

[إيراد الشّارح على القول بأنّ ما في نفس الأمر، المراد به هو الموجود في الجوهر المجرّد]

و القول بأنّ ما في نفس الأمر المراد به[٧] هو الموجود[٨] في[٩] الجوهر المجرّد، يقتضي كون

١. مج ٦: ~ كان ٢. مج ٦: بمشخصةٍ ٣. مج ٦: ~ و ٤. مج ٦: ~ امتناع
٥. همه نسخ: شخصاً، متن مطابق اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ.
٦. همه نسخ: + عقل؛ متن مطابق شرح حنفى. ٧. مج ٦: ~ به ٨. مج ٦: الوجود
٩. همه نسخ: + عقل؛ متن مطابق شرح حنفى.

تصوّر ما في نفس الأمر من التصوّرات النّظرية. فإنّ إثبات الجوهر المجرّد من النّظريّات و تصوّر الموجود في الجوهر المجرّد، فرعٌ على إثبات الجوهر المجرّد و التصوّر الموقوف على النّظري أولى بأن يكون نظريّاً.

و الحاصل أنّ تصوّر ما في نفس الأمر بديهيٌّ و تصوّر ما في الجوهر المجرّد ليس بديهيّاً. فليس ما في نفس الأمر هو الحاصل في الجوهر المجرّد[١] و هذا الوجه يصلح لإبطال أصل الدّعوى و هي أنّ المراد بقول العلماء ما في نفس الأمر، هو الصّورة الحالّة في ذات المجرّد.[١٩]

[المقدّمة الثّالثة]

قال:[٢] و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهني.

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه و هو الّذي يعبّر عنه بنفس الأمر.

أقول: ظاهر عبارته يقتضي أن يكون للصّنف الأوّل من الأحكام و هو العلم ثبوتٌ[٣] خارج الذّهن. و نفس العلم لا يثبت خارج الذّهن قطعاً. بل مراده أنّ للعلم متعلّقاً ثابتاً خارج الذّهن مطابقاً للصّورة الذّهنيّة و هو المسمّى بالمعلوم. و هو[٤] بخلاف الجهل المركّب. فإنّه لا متعلّق مطابقاً له ثابتاً خارج الذّهن.

[نقد الشّارح على المقدّمات السّابقة]

و إذا[٥] تبيّن مراده فنقول:

[الإشكال الأوّل]

[(١)] لا يلزم من اشتراك العلم و الجهل المركّب المشتركين[٦] في كونهما موجودين في

---

١. مج ٦: ~ المجرّد ٢. مج ٧: قوله ٣. مج ٦، مج ٧: بثبوتٍ

٤. مج ٧: ~ و هو ٥. مج ٧: إذ

٦. مج ٦ و مج ٧: ~ المشتركين؛ متن مطابق اللوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ.

الذّهن و اختلافهما في المطابقة و اللّامطابقة، أن يكون للصّورة العلميّة متعلّقٌ ثابتٌ خارجٌ عن أذهاننا كما ذهب إليه، بل يكفي مطابقتها لمتعلّقها سواءٌ كان متعلّقها ثابتاً[١] في الذّهن أيضاً كحكمنا بـ«أن العلم و الجهل المركّب لهما وجودٌ في الذّهن»؛ أو ثابتاً خارج الذّهن كحكمنا بـ«أنّ النّار حارّةٌ» مثلاً أو ليس ثابتاً في واحدٍ منهما[٢] كحكمنا بـ«أنّ شريك الإله ممتنع الوجود في نفس الأمر». فهو موجودٌ في الذّهن. فكيف حكمت بأنّه ليس موجوداً لا في الذّهن و لا في الخارج؟

قلت: حكمنا بأنّ شريك الإله ممتنع الوجود في نفس الأمر، متعلّقه ليس شيئاً في الذّهن، أي ما حكمنا في الحكم على شيءٍ ذهنيٍّ أنّه[٣] في الذّهن حاله كذا مثل ما حكمنا في حكمنا[٤] بأنّ العلم و الجهل المركّب لهما وجودٌ في الذّهن على شيءٍ ذهنيٍّ و هو العلم و الجهل المركّب بأنّ الوجود الذّهني ثابتٌ له؛ لكنّا بقولنا «شريك الإله ممتنع الوجود»، على الشّيء في نفس الأمر و لمّا لم يكن متعلّقه شيئاً ذهنيّاً، صحّ أنّ متعلّقه ليس موجوداً في الذّهن[٥] و إنّما الموجود في الذّهن نفس هذا الحكم لا متعلّقه. و لا شكّ في وجود جميع الأحكام في الذّهن و[٦] إنّما الكلام في متعلّقاتها.

و الحاصل: أنّ العلم يجب كونه مطابقاً لمتعلّقه أي حال الشّيء في نفسه. فإن كان الحكم الذّهني بثبوت شيءٍ خارج الذّهن على شيءٍ، كان شرط كونه علماً أن يكون للشّيء ثبوتٌ خارجَ الذّهن في نفسه و له مع ذلك ثبوتٌ خارجَ الذّهن للموصوف به و إن كان بسلب شيءٍ عن شيءٍ خارج الذّهن، فلا يشترط في كونه علماً أن يكون للمسلوب عنه وجودٌ خارج الذّهن و أن يكون للمحكوم به ثبوت خارجَ الذّهن، و لا للحكم ثبوتٌ خارج الذّهن. كما إذا حكم واحدٌ مثلاً بأنّ من سيولد ليس بكاتبٍ فهذا الحكم علمٌ قطعاً و ليس لمتعلّقه ثبوتٌ خارج الذّهن و هو مطابقٌ لمتعلّقه من غير شبهةٍ. فإنّ الولد المعدوم ليست الكتابة ثابتةً له في نفس الأمر.

---

١. اللّوح المحفوظ: (لمتعلّقها سواءٌ... ثابتاً): (لمتعلّقاتها سواء كانت متعلّقاتها ثابتةً).

٢. مج ٧: ~ (كحكمنا بأنّ العلم و الجهل... في واحدٍ منهما)

٣. مج ٧: أو

٤. مج ٦: ~ في حكمنا

٥. مج ٧: ~ في الذّهن

٦. مج ٦: ~ و

فظهر أنّ قوله: «يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما أي الصّورة الذّهنيّة الّتي هي علم، ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا» ليس بصحيحٍ و إذا بطلت هذه المقدمة فلا حاجة بنا في [تتبّع] مقدمات دليله.

[الإشكال الثّاني]

[٢)] على أنّ هذا الثّابت على أيّ أنحاء الوجود يجب أن يكون حين ينساق[١] إلى إثبات كون هذا الثّابت، إنّما هو في جوهرٍ مجرّدٍ[٢] عن المادّة غير متعلّق بمادّةٍ تعلّق المستكمل بالآلة أي لا يكون جوهراً مجرّداً هو نفس؛ ليكون عقلاً، كما هو المصطلح عليه في المشهور. لكنّا نريد أن نستقرئ سائر مقدّماته على تقدير تسليم المقدّمة القائلة: إنّ للعلم[٣] متعلّقاً مطابقاً ثابتاً خارج الذّهن للنّقد و التّزييف[٢٠] رياضةً لذهننا و تنبيهاً لإخوان النّظر من طلّاب اليقين. لئلّا يخلدوا إلى كلام المحصّلين بالتّقليد. فإنّ الكلام الحقّ من غير الضّروريّات، هو الّذي أوضح النّظر الصّحيح كونه حقّاً لا ما شهدت شهرة المتكلّم بكونه صدقاً.

[المقدّمة الخامسة]

قال: فنقول: ذلك الثّابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره.

[إيراد إشكالٍ]

أقول: هذا التّقسيم غير حاصرٍ لاحتمال كون بعض ذلك الثّابت قائماً بنفسه و[٤] بعضه متمثّلاً في غيره. و هذا هو الحقّ لأنّ الثوابت خارج الذّهن لمّا انقسمت إلى قائم بنفسه و متمثّلٍ في غيره، انقسم العلم بها أيضاً إلى قسمين:

[١)] قسمٌ يتعلّق بالقائم بنفسه؛

[٢)] و قسمٌ يتعلّق[٥] بالمتمثّل في غيره.

قال: و القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

---

١. مج ٧: يتسلّق ٢. مج ٧: ~ مجرّد ٣. مج ٦: إنّ للعلم مطلقاً متعلّقاً
٤. مج ٧: أو ٥. مج ٧: ~ يتعلّق

[إشكالٌ آخر]

أقول: هذه قسمةٌ غير حاصرةٍ أيضاً و بيانه ما مرّ آنفاً.

[إحالة الصّورة الأولى]

قال: و الأوّل محالٌ.

[الوجه الأوّل]

أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا شيءَ من تلك الأحكام بذي وضعٍ.

أقول: يريد أن يثبت[١] أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة الثّابت في الخارج، لا يجوز أن يكون قائماً بنفسه ذا وضعٍ. و استدلّ عليه بقياسين. و أنا أقرّر مقدّماتهما و إن لم يتعرّض هو لتقريرهما، بحسب ما يسمح به الحال:

[تقرير مقدّمات القياس الأوّل]

أحدهما[٢]: هو

[الصغرى:]

أنّه لا شيءَ من تلك الأحكام متعلّق بجهةٍ معيّنة من جهات العالم

[الكبرى:]

و كلّ علمٍ متعلّقٍ بذي وضع، يتعلّق بجهةٍ معينّةٍ من جهات[٣] العالم.[٤]

[النّتيجة:]

فلا شيءَ من تلك الأحكام بعلمٍ متعلقٍ بذي وضع. و هو معنى قولنا ليست متعلّقات تلك الأحكام[٥] بذوات أوضاع.

---

١. مج ٦: نسخه بدل: شئت ٢. مج ٦: ~احدهما ٣. مج ٧: ~الجهات

٤. مج ٧: ~العالم ٥. مج ٦: ~بِعلمٍ متعلقٍ... تلك الأحكام

[بيان الصّغرى]

أمّا الصّغرى فظاهرةٌ. فإنّ قولنا مثلاً قطر المربّع لا يساوي[١] ضلعه لا يخصّ مربّعاً هو[٢] في حيّزٍ من أحياز العالم. بل نسبته إلى جميع المربّعات الحاصلة في الأحياز المختلفة سواءٌ بل هاهنا أحكامٌ يقينيّةٌ ليس لمتعلّقها الثّابت خارج الذّهن حيّزٌ أصلاً. كحكمنا بأنّ كلّ جوهرٍ غير ماديٍ موجود في الخارج فهو عاقلٌ لذاته.

[بيان الكبرى]

و أمّا الكبرى: فلأنّ كلّ ذي وضع له تخصّصٌ بجهةٍ من جهات العالم و إلّا لما أمكنت الإشارة إليه.

[النّتيجة]

فلا يكون ذا وضعٍ. فإنّ المراد بالوضع هاهنا هو[٣] كون الشّيئ بحيث يشار إليه إشارةً حسّيّةً و قد فرض ذا وضعٍ. هذا خلفٌ.

و العلم صورةٌ ذهنيّةٌ مطابقةٌ للمعلوم. و المعلوم فرض أنّه قد خصّص بكونه في جهةٍ معيّنةٍ. فالعلم به متعلّقٌ أيضاً بتلك الجهة المعيّنة؛ و إلّا لم يتعلّق بالمعلوم المخصوص و قد فرض أنّه تعلّق بالمعلوم المخصوص. هذا خلفٌ.

[تقرير مقدّمات القياس الثّاني]

و ثانيهما: هو

[الصّغرى:]

أنّ تلك الأحكام لا يتعلّق بزمانٍ معينٍ.

[الكبرى:]

و كلّ ذي وضع فالعلم به يتعلّق بزمانٍ معيّنٍ.

---

١. مج ٧: لا يشارك ٢. مج ٦: ~ هو ٣. مج ٦: ~ هو

[النّتيجة]

فتلك الأحكام ليست بعلومٍ متعلّقة بذوات أوضاع.

[بيان الصّغرى]

أمّا الصّغرى فلأنّ تلك الأحكام نسبتها إلى جميع الأزمنة واحدةٌ. فلا تعلّق لها بزمانٍ مخصوصٍ دون غيره.

[بيان الكبرى]

و أمّا الكبرى فلا يتّضح لي وجهٌ في تقريرها لأنّ تخصّص ذي الوضع بزمانٍ معيّنٍ، إمّا أن يراد به أنّ حدوث ذي الوضع لابدّ أن يقع في زمانٍ معيّنٍ أو أنّ حدوث صفةٍ[1] له لابدّ له من زمانٍ معيّنٍ أو أنّ [وجوده][2] المستمرّ لابدّ له من ذلك، أو يراد به مفهوم آخر.

و الأوّل صحيحٌ لكنّه مختصٌّ بذي الوضع الحادث. و أكثر ذوات الأوضاع لا حدوث زمانيّاً لها. فيصير الكبرى جزئيّةً. و شرط إنتاج هذا الشّكل كون كبراه كلّيّةً فلا ينتج.

و الثّاني صحيحٌ أيضاً لكنّ القياس حينئذٍ لا ينتج المطلوب. فإنّه كذا:

ـ لا شيءَ من تلك الأحكام متعلّق بزمان معيّن؛

ـ و كلّ ذي وضع فالعلم بصفاته الحادثة يتعلّق بزمان معيّن.

ينتج: لا شيءَ من تلك الأحكام يعلم بالصّفات الحادثة لذي الوضع. فظاهرٌ أنّ هذا غير مطلوبه.

و الثّالث ظاهر البطلان. فإنّ الوجود المستمرّ لذي الوضع لا يخصّ بزمانٍ معيّن لمساواة نسبته إلى جميع الأزمنة.

و الرّابع غير معلومٍ ليمكن البحث عن حاله.

[نقد القياسين]

و إذا[3] وضح هذا، فنقول:

---

١. مج ٦: بالصّفات ٢. مج ٦: حصول ٣. مج ٧: إذ

[نقد القياس الأوّل]

أمّا القياس الأوّل: فكلّ واحدةٍ من مقدّمتيه ممنوعٌ.

[مستند منع الصّغرى]

أمّا الصّغرى فمستند منعِها هو أنّ من[١] العلوم اليقينيّة ما له تعلّقٌ بجهةٍ معيّنةٍ[٢] لكون معلومه في جهةٍ معيّنةٍ كالعلم الباحث عن كلّ واحدٍ من الأجسام المبدعة و أحيازها الواجبة لها كماهو مقرّرٌ في الجزء من العلم الطّبيعي المسمّى بالسّماء و العالم.

و الّذي يظهر المطلوب عن كتبهم[٣] هو أنّهم قالوا في إثبات الجهة. إنّا نشير إلى جهة الفوق و السّفل. و نريد بالفوق الجهة الّتي تلي رؤوسنا[٤] إذا كنّا قائمين أو قاعدين[٥] على الأرض و بالسّفل ما يقابلها. و هاتان الجهتان لا تعتبران بالفرض.

ثمّ قالوا: وجهة الفوق موجودةٌ فقد[٦] نشير إليها؛ و المعدوم لا يشار إليه.

ثمّ قالوا: و ليست من الموجودات الّتي لا وضع لها كالمفارقات. فإنّا نشير إليها إشارةً حسّيّةً بأنّها فوق رؤسنا و إلى هذا كما هو مقرّرٌ في الطّبيعيّات إلى أن أثبتوا فوق رؤسنا جسماً محيطاً بالأرض قد يتحدّد الجهات. ثمّ أثبتوا له خواصّ. فهذا المحدّد للجهات يعلم أنّه محيطٌ بنا و أنّه فوق جميع الأجسام و نشير إليه إشارةً حسّيّةً. و العلم[٧] به و بوضعه و أوصافه من العلوم المتعلّقة بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و هى من العلوم اليقينيّة.

[مستند منع الكبرى]

و أمّا الكبرى فمستند منعها هو أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون العلم المتعلّق بذي الوضع يتعلّق به لا من حيث كونه ذا وضعٍ فلا يلزم أن يكون العلم المتعلّق بالشّئ الّذي له جهةٌ معيّنةٌ، له تعلّقٌ بجهةٍ معيّنةٍ؟ لابدّ لهذا من دليلٍ و[٨] سيأتي تمام تقرير لهذا المنع.

[نقد القياس الثّاني]

و أمّا القياس الثّاني، فأنت خبيرٌ بما فيه. و أيضاً يمكن أن يورد[٩] الإشكال على هذا الوجه

---

١. مج ٦: ~من
٢. مج ٦: ~ما له تعلّقٌ بجهةٍ معيّنةٍ
٣. مج ٧: كتب
٤. مج ٦: رؤسه
٥. مج ٦: ~أو قاعدين
٦. مج ٦: فإنّا
٧. مج ٧: فالعلم
٨. مج ٦: ~و
٩. مج ٦: يرد

و هو أنّه في هذا المقام [متصدٍّ] لإبطال كون تعلّق الأحكام العلميّة ذوات أوضاع. فذكر مقدّمتين:

إحديهما: أنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم.

و ثانيهما: أنّ كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بجهةٍ من جهات العالم.

فأنتج منهما: «أنّه لا شيءَ من تلك الأحكام بذي وضعٍ» كما صرّح به.

و هذه النّتيجة ليست بمطلوبة من هذا القياس في هذا المقام. بل مطلوبه «لا شيءَ من متعلّقات الأحكام العلميّة أي الّتي تطابق[١] بها الأحكام العلميّة بثابتٍ خارج الذّهن قائمٍ بنفسه ذي وضعٍ».

[جواب الشّارح عن السّؤال المقدّر]

فإن قيل: ثمّ يأوّل[٢] صغرى القياس و هي «أنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ» بأنّ مراده منها: لا شيءَ من متعلّقات تلك الأحكام متعلقٌ بجهةٍ من جهات العالم. فإنّ قرانه بالمقدّمة الأخرى و هي أنّ كلّ ذي وضعٍ متعلّق بجهةٍ من جهات العالم، ينتج: «لا شيءَ من متعلّقات تلك الأحكام بذي وضعٍ.» و هو مطلوبه.

قلت: هذه المقدّمة و إن أنتجت مع الأخرى المطلوبَ، لكنّها كاذبةٌ ظاهرة الكذب لما مرّ. فهذا القياس إن أوردت مقدّمتاه[٣] على وجهٍ تسلمان من الكذب، أنتج غير المطلوب. و إن أصلحت إحديهما، أنتج المطلوب كذبت إحديهما و هو من جنس المغالطات المعنويّة المدعوّة سوء التّركيب.[٤]

[إيراد المصنّف سؤالاً مقدّراً]

قال: لا يقال: إنّها تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي ذوات أوضاع بل من حيث هي معقولات. ثمّ إنّها لا تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى، كما يقال في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئيّة: إنّها كليّةٌ باعتبارٍ و جزئيّةٌ باعتبارٍ.

---

١. مج ٦: مطابق   ٢. مج ٧: ثمّ يأوّل: لم لا نتأوّل   ٣. مج ٦: مقدّماته

٤. مج ٦: ~ سوء التّركيب

[نقد الشّارح على السّؤال المذكور]

أقول: ذكر هذا السّؤال على هذا الوجه الّذي ذكره ليس متوجّهاً.[١] فإنّه يتكلّم في القسم الّذي هو[٢] قائمٌ بذاته. و السّؤال على القسم الّذي هو[٣] ليس قائماً لذاته. و الأولى أن يورد على هذا الوجه: لِمَ لا يجوز أن يكون لذوات الأوضاع جهةٌ أخرى ليست من تلك الجهة ذوات أوضاع، فيكون المطابقة بين الصّور العقليّة و بين الصّور الخارجيّة كليّةً باعتبار كونها مقولةً على تلك الأشخاص و جزئيّةً باعتبارٍ آخر و هي أنّها مكتنفةٌ بأعراض متشخّصةٍ في نفس شخصيّته. فكما اجتمعت الكليّة و الجزئيّة و هما متقابلان في شيءٍ واحدٍ، فلِمَ لا يجوز أن يجتمع المطابقة للصّور العقليّة و اللّامطابقة لها في الصّور الخارجيّة ذوات الأوضاع القائمة بذواتها من حيثيّتين؟

فهذا سؤالٌ متوجّهٌ لا يندفع بالجواب الّذي يذكره.[٤]

[جواب المصنّف عن السّؤال المقدّر]

قال: لأنّا نقول: الصّور الخارجية المطابق بها إذا كانت كذلك، كانت قائمةً بغيرها. و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها. هذا خلفٌ.

[نقد الشّارح على الجواب المذكور]

أقول: لو جعل هذا الجواب بياناً لعدم إيراد هذا السّؤال، لكان[٥] أولى.

[الوجه الثّاني]

قال: و أمّا ثانياً: فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيء من حيث كونه ذا وضعٍ.

أقول: السّؤال الوارد لا يندفع بهذا الجواب. لأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين من حيث أنّهما متطابقان[٦] لا من حيثيّاتٍ آخر ليستا فيها بمتطابقين. فلِمَ قلت أنّ الصّور العقليّة يجب تطابقها لذوات الأوضاع من حيث هي ذوات الأوضاع ليجب الشّعور

---

١. مج ٦: موجّها	٢. مج ٦: ~هو	٣. مج ٦: ~هو	٤. مج ٦: يذكر
٥. مج ٧: كان	٦. مج ٦: مطابقان

بالأوضاع عند الشّعور بالمطابقة؟ لابدّ لهذا من دليلٍ. و أقول: لو صحّ هذا الدّليل لبطل أصل دعواه.

بيان الشّرطيّة: أنّه لو صحّ أن يقال: لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها الصّور العقليّة في نفس الأمر، قائمة بأنفسها ذوات أوضاع، لأنّ العلم بمطابقة الصّور العقليّة الصّورَ الثّابتة في نفس الأمر ذوات الأوضاع، لوجب الشّعور بكونها ذوات أوضاعٍ عند الشّعور بالمطابقة. و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

فصحّ[1] أن يقال: لِمَ[2] لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها[3] الصّور العقلية في نفس الأمر، صوراً متمثّلةً في ذاتٍ[4] مجرّدةٍ من المادّة، شأنها كيت و كيت؟ فإنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. فلو كانت الصّور الثّابتة في نفس الأمر متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة شأنها كيت و كيت، لوجب الشّعور بكونها متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة شأنها كيت و كيت[5] عند الشّعور بالمطابقة. و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

[الوجه الثّالث]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها إلّا بالحواسّ أو ما يجري مجرى الحواسّ و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوسات محالٌ.

أقول: ضعف هذا الدّليل سَيُبان ممّا ذكرنا من بيان ضعف الدّليل الثّاني.

[إحالة الصّورة الثّانية]

قال: و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ. و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.

[كلام الشّارح في عدم إحالة القول بالمُثُل الأفلاطونيّة]

أقول: الصّور الأفلاطونيّة عند كثيرٍ من المحقّقين ليست بصورٍ مجرّدةٍ عن موادّها قائمةً

---

١. مج ٧: لصحّ ٢. مج ٧: ــ لم ٣. مج ٦: لها ٤. مج ٦: ذواتٍ

٥. مج ٧: ــ لوجب الشّعور... كيت و كيت

بأنفسها،[١] بل هي الصّور العقليّة الحاصلة للمبادىء المجرّدة المسمّاة بالعقول، بها تعقّل الأشياء و قد صرّح بهذا أفضل المتأخّرين، أبونصر الفارابي في كتابه المسمّى *بالجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون و أرسطو*[٢]؛[٢١] إلّا أنّه خصّص التّمثّل بعلم المبدأ الأوّل. و إن فسّرناها بالتّفسير المشهور، و هو الّذي أراده[٣] هذا الفاضل و حكم ببطلانه من غير ذكر دليلٍ بناءً على شهرته، ففيه نظرٌ. فإنّي رأيت كلاماً منسوباً إلى الشّيخ الرّئيس ناصّاً على إثباتها يشتمل على[٤] تقسيماتٍ صحيحةٍ و بياناتٍ متينةٍ يحتاج في إبطالها إن أمكن، إلى فكرٍ وافرٍ. و لو لا أنّه لا يحسن أن نورد[٥] ذلك الكلام علاوةً على غيره من[٦] الكلم المختصرة، لأوردته هاهنا. و المعتمد هو البرهان.

قال: و أمّا إن كان ذلك الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره، فينقسم أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ، كان المتمثّل فيه مثله و عاد المحال المذكور.

أقول: يريد بالمحال المذكور، المحالات الثّلاث الّتى بيّنها بالأدلّة الثّلثة. على أنّ متعلّقات تلك الأحكام العقليّة[٧] لا يجوز كونها ذوات أوضاع قائمةٍ بأنفسها.[٨] فإنّا إن فرضنا متعلّقات تلك الأحكام متمثّلةً في ذوات أوضاع، كانت المتعلّقات أيضاً ذوات أوضاع. فإنّ الحالّ في ذي الوضع، ذو وضعٍ لا محالة.

[نقد الشّارح على دليل المصنّف]

و المحالات الّتي ألزمها، إنّما أنشأها من حيث كانت المتعلّقات ذوات أوضاع فيكون منشأ المحال مشتركاً بين تقدير كون المتعلّقات قائمةً بأنفسها،[٩] و هي ذوات الأوضاع، و بين كونها قائمةً بغيرها و هي ذوات أوضاع فيكون المحال أيضاً[١٠] مشتركاً. لكنّك خبيرٌ بقصور

---

١. مج ٧: بنفسها
٢. مج ٧: ~ افلاطون و أرسطو
٣. مج ٦: أراد به
٤. مج ٧: ~ على
٥. مج ٦: يكون
٦. مج ٦: عن
٧. مج ٦: ~ العقليّة
٨. مج ٧: بنفسها
٩. مج ٧: بنفسها
١٠. مج ٦: ~ أيضاً

تلك الأدلّة عن استلزام المحال ثمّة. فهاهنا كذلك[1] يختص هذا التّقدير، بوجهٍ آخر من المنع يظهر به ضعف تلك الأدلّة على هذا التّقدير و إن كانت صحيحةً على التّقدير الأوّل. و هو أن يقال إذا كانت متعلّقات تلك[2] الأحكام في ذواتها غير ذوات الأوضاع، إنّما يكتسي الوضع بسبب محالّها فلِمَ لا يجوز أن يتعلّق تلك الأحكام بأنفسها من حيث هي هي لا من حيث كونها حالّةً في محلٍّ ذي وضعٍ.

و هذا بعينه ما يقولون: إنّ الصّورة المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل تطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقة و يحمل عليه. فيقال: هو هي كقولنا: «زيدٌ هو انسان».

و لا يطابقه من حيث هي حالّةٌ في محلٍّ، فإنّها من تلك الحيثيّة تكون صورةً شخصيّةً في ذات شخصيّةٍ مجرّدةٍ عن المواد فيمتنع حملها من تلك الحيثيّة على شيْ من الأشخاص الخارجيّة مجردّة[3] فإنّه يكذب قولنا مثلاً زيدٌ هو الإنسان، الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ عن[4] المواد[5] الجسميّة.

و إذا ظهر جواز تعلّق تلك الأحكام بالصّورة القائمة بذوات الأوضاع من حيث هي تلك الصّور أنفسها و هي من حيث هي هي غير ذات وضع، فلا يستلزم تعلّق تلك الأحكام بها من هذه الحيثيّة شيئاً من المحالات المذكورة. و استبانة هذا على التّفصيل موكولةٌ إلى نظرك لسهولته.

[صحّة الصّورة الرّابعة]

قال: فبقي القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضعٍ.

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة،

---

١. مج ٧: فها هنا كذلك: فها هناو
٢. مج ٧: ~ تلك
٣. نسخ رساله: ~ مجرّدة؛ متن مطابق شرح جندى.
٤. مج ٦: من
٥. نسخ رساله: ~ المواد، متن مطابق شرح جندى.

لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أوْ يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل، و بين ما هو بالقوّة.

أقول: لمّا صحّ عنده أنّ الحقّ هو أنّ[١] الصّور المطابق بها الأحكام العلقيّة متمثّلةٌ في ذاتٍ غير ذي وضعٍ، أراد أن يستوضح حال الحالّ و المحلّ؛ فقال:

ذلك المتمثّل[٢] في الجوهر المفارق أي[٣] الصّور المطابق بها لا يمكن أن يكون بالقوّة؛ لأنّ الأحكام اليقينيّة الذّهنيّة بعضها واقعٌ بالفعل و بعضها ممكن الوقوع. و كلاهما يدلّان على كون الصّور المطابق بها الّتي في العقل المذكور حاصلةً بالفعل أبداً.

أمّا الأحكام الذّهنيّة الواقعة، فلأنّها مطابقة بالفعل للصّور الخارجيّة الّتي في الجوهر المفارق.[٤] و المطابقة بالفعل[٥] تدلّ قطعاً[٦] على وجود المتطابقين.

و أمّا الأحكام الذّهنيّة الممكنة الوقوع، غير الحاصلة بالفعل؛ فلأنّها إذا وقعت؛ يلزمها المطابقة بالفعل. و إذا لم يكن الصّور المطابق بها واقعةً حين تقع تلك الأحكام، لا يوجد المطابقة فيوجد[٧] الملزوم بدون اللّازم. هذا خلفٌ.

[إيراد إشكال]

أقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها كلّها بالقوّة و يجب وقوعها عند وقوع تلك[٨] الأحكام الذّهنيّة فيساوق حصول كلّ واحدٍ من الأحكام الذّهنيّة[٩] و حصول[١٠] ما يطابقه من الصّور الخارجيّة فيتحقّق المطابقة من غير تقدّم الصّور الخارجيّة على الذّهنيّة؟ لابدّ لانتفاء هذا الاحتمال من دليلٍ حتّى يتمّ المدّعى.[١١]

[المقدّمة السّابعة]

قال: و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة. و لا في وقتٍ من الأوقات. لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالةٍ و من

---

١. مج ٦: ~أنّ ٢. مج ٦: التمثّل ٣. مج ٦: و إنّ ٤. مج ٦: المجرّد
٥. مج ٦: ~بالفعل ٦. مج ٦: ~ قطعاً ٧. مج ٦: و هو حدّ ٨. مج ٧: ~ تلك
٩. همه نسخ: ~(فيساوق حصول... الأحكام الذّهنيّة)؛ متن مطابق شرح حنفى.
١٠. مج ٦: ~ حصول ١١. مج ٦: الدّعوي

غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكان. فواجبٌ أن يكون محلّها كذلك؛ و إلّا فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.

أقول: لمّا بيّن كون الصّور الحالّة في الذّات المجرّدة أزليّةً[١] و أبديّةً، قال: يجب أن يكون الذّات المجرّدة الّتي هي محلّ تلك الصّور، أزليّةً و[٢] أبديّةً، عريّةً عن شأنيّة القوّة و لو في زمانٍ ما؛ و إلّا وجد الحالّ في زمان كون الذّات بالقوّة من غير المحلّ، هذا خلفٌ. و هو ظاهرٌ[٣] بعد ثبوت كون الصّور أزليّةً و[٤] أبديّةً.

[نتيجة البرهان]

قال: فإذن ثبت وجود موجودٍ قائمٍ بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال. و يكون هو و هي بهذه الصّفات أزلاً و أبداً.

أقول: لمّا تقرّر لديه صحّة مقدّمات دليله، صرّح بلزوم النّتيجة عنها و هو ظاهرٌ.

[استدراك المصنّف في عدم جواز كون ذلك الموجود واجبَ الوجود]

قال: و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجبَ الوجود لذاته عزّت أسماؤه.

و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل. و أوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرةٌ و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ و أن يكون محلّاً قابلاً لكثرةٍ يتمثّل فيه.

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بالعقل الكلّ.

أقول: يدّعي أنّ الذّات المجرّدة الّتي ثبت كونها محلّاً للصّور المطابق بها[٥] الأحكام[٦] الذّهنيّة لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لذاته. و أخذ تبيين صحّة دعواه. و الظّاهر أنّه قرّرها بوجوهٍ[٧] ثلاثة:

---

١ و ٢. مج ٧: ~ و ٣. مج ٦: ~ و هو ظاهرٌ ٤. مج ٦: ~ و
٥. مج ٦: ~ بها ٦. مج ٦: للأحكام ٧. مج ٧: من وجوهٍ

[الوجه] الأوّل:

إنّ تلك الذّات يجب كونها مشتملةً على كثرةٍ غير متناهيةٍ و واجب الوجود لذاته واحدٌ من جميع جهاته فليست تلك الذّات بواجبة الوجود.

و [الوجه] الثّاني:

أنّ تلك الذّات[۱] علّةٌ لوجود تلك الوجوه بذاتها فيكون مبدأً أوّل لتلك الكثرة و الواجب لذاته يمتنع أن يكون مبدأً أوّل لكثرةٍ ما، فليست تلك الذّات بواجبة الوجود.

[الوجه] الثّالث:

تلك الذّات قابلةٌ لتلك الكثرة و محلٌّ لها، و واجب الوجود يستحيل أن يكون محلاًّ لشيءٍ ما.

و صغريات هذه الأقيسة الثّلثة ظاهرةٌ بما مرّ و كبرياتها برهن عليها في الإلهية.

[إيراد إشكال]

و لقائلٍ أن يقول: قوله في الوجه الأوّل أنّ تلك الذّات يجب أن يكون[۲] مشتملةً على كثرةٍ غير متناهية، إن عنى باشتمال الذّات على[۳] الكثرة، كونَ الكثرة جزءاً لها، فمنعه ظاهرٌ. و إن عنى باشتمال الذّات[٤]، كونَها[٥] محلاًّ للكثرة، فيكون هذا بعينه هو الوجه الثّالث.[٦]

[إشكالٌ آخر]

و أيضاً قوله في الوجه الثّاني، إنّ تلك الذّات[۷] مبدأ أوّل للكثرة و الواجب ليس مبدأً أوّل للكثرة، إن أراد بالمبدأ أنّ تلك الذّات علّةٌ أوّليّةٌ فاعليّةٌ لتلك الكثرة و لا شيءَ من الواجب كذلك؛ فالصّغرى ممنوعةٌ و وجهه ظاهرٌ.

---

۱. مج ۷: ~ الذّات   ۲. مج ۷: كونها   ۳. مج ۷: ~ الذّات على

٤. نسخۀ مط از ابتدا افتادگی داشته و نسخه از اینجا آغاز می‌شود

۵. مط و مج ٦: بكونها   ٦. مج ٦: + و أيضاً قوله في الوجه الثّالث

۷. مط: ~ (مبدأ أوّل للكثرة... أنّ تلك الذّات)

[إشكالٌ ثالث]

و إن أراد بالمبدأ[١] العلّة القابليّة لتلك الكثرة فيعود الوجه الثّاني إلى الوجه الثّالث[٢] أيضاً.[٣] و حينئذٍ يكون معنى قوله يمتنع أن يكون أوّل الأوائل مبدأً أوّل للكثرة، أنّه يمتنع أن يكون مبدأً قابليّاً أوّليّاً للكثرة فيكون تقييده بالأوّلية مشعراً بجواز[٤] كونه علّةً قابليّةً لا بجهة الأوّليّة مثل أن يكون قابلاً لشئٍ واحدٍ أوّل. و ذلك الشّئ[٥] القابل يكون قابلاً لأشياءٍ كثيرةٍ؛ فيكون محلّاً للكثرة بالواسطة و هذا محالٌ. فإنّه ليس محلّاً لشئٍ ما ألبتّة. فيقع لفظة أوّلاً ضايعةً؛ بل عدمها خيرٌ من وجودها للإشعار المذكور.

[تسمية المصنّف الموجود الّذي أثبته، بالعقل الكلّ]

قال: و لنسمّه بالعقل الكلّ و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطبٍ و يابس. و ذلك ماأردناه.

[نقد الشّارح على كلام المصنّف]

أقول: المشهور أنّ عقل الكلّ هو العقل الأوّل. فكأنّه[٦] عقلٌ لكلّ[٧] العالم. فإنّ غيره من العقول فائضةٌ منه و كأنّها أشعّةٌ منه و هذا المجرّد الّذي أثبته و جعل مُتَعقّلاته هي المسمّى نفس الأمر، لا يجوز أن يكون هو[٨] العقل الأوّل. فإنّ معقولات العقل الأوّل هي لوازمه و ليس في ذات العقل الأوّل من الحيثيّات ما يقتضي هذه الكثرة المفصّلة[٩] الغير المتناهية.

فيكون هذه التسميّة على خلاف[١٠] المشهور و لا مشاحة في الاصطلاح.

[توجيه كلام المصنّف]

و لمجيبٍ أن يقول: إنّما يلزم الامتناع إذا جعل جميع تلك الكثرة لازماً لذلك المجرّد بلا واسطةٍ. و أمّا إذا جعل بعضها بواسطة بعض فلا يلزم الامتناع.

---

١. مج ٦: المبتدا
٢. مج ٦: + و
٣. مط: ~ و
٤. مج ٧: لجواز
٥. مج ٧: ~ الشّئ
٦. مج ٦: فكأنّ
٧. مط، مج ٦: كلّ
٨. مج ٦: ~ هو
٩. مط: ~ المفصلة غير
١٠. مج ٦: ~ خلاف

[مقارنة المصنّف بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ]

قال: و هو الّذي عبّر في القرآن المجيد عنه باللّوح المحفوظ.

[نقد الشّارح على المصنّف]

أقول: هذا مستدركٌ[1] لأنّ اللّوح المحفوظ منتقشٌ بإجماع علماء الدّين بجميع الكلّيّات و الجزئيّات. و العقل الّذي أثبته غير منتقش إلّا بالكلّيّات على قاعدتهم. فلا يكون هو المسمّى باللّوح المحفوظ على تقدير ثبوته.

[رأى الشّارح في اللّوح المحفوظ]

و الأشبه لمن أراد الموافقة بين القواعد الحكميّة و بين الاصطلاحات الشّرعيّة، أن يجعل نفس الكلّ هي المسمّى باللّوح المحفوظ، لانتقاش الكلّيّات و الجزئيّات المفصّلة[2] الغير المتناهية فيها.[۲۲] و لأنّ الشّارع لمّا سمّى العقل الأوّل بالقلم[۲۳] و هو السّبب في انتقاش العلوم في نفس الكلّ، فمناسبٌ تسمية النّفس باللّوح. فإنّ النّفس كاللّوح لذلك القلم. فيكون قد طبق مفصّل ترشيح الاستعارة و هو في البلاغة ما يستحقّها.

[تسمية المصنّف العقل الكلّ، بالكتاب المبين]

قال: و تارةً بالكتاب المبين. المشتمل على كلّ رطبٍ و يابسٍ.

أقول: هذا موضوع تأمّلٍ. و ذلك لأنّ للمفسّرين في قوله ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾، ثلثة أقوال:

[أقوال المفسّرين في قوله تعالى ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾]

أحدها: إنّ المراد بالكتاب هاهنا هو القرآن؛

و الثّاني هو علم اللّه تعالى؛

و الثّالث: هو اللّوح المحفوظ.[۲٤]

---

۱. مج ۷: قوله: و هو الذى... فمستدركٌ

۲. مط و مج ٦: العقليّة

[ترجيح الشّارح القولَ الثّاني]

و تفسيره[١] بالعلم أشدّ مناسبةً للكلام السّابق و هو قوله تعالى:[٢] ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها و لا حبةٍ في ظلمات الأرض**﴾، ثمّ عقّبه بقوله تعالى[٣]: ﴿**و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ**﴾

و ذلك لا شكّ أنّ اللّه تعالى يريد أن يخبر في هذه الآية عن إحاطة علمه بالأشياء إحاطةً كاملةً.[٤][٢٥] فقال أوّلاً: ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو**﴾. قال المفسّرون: و مفاتح الغيب هي الأمور الّتي بها يستدلّ على الغائب فيعلم حقيقته من قولك «فتحتُ على الإمام» إذا عرفته بالشّيء و معرفة الأمور الّتي هي سببٌ لانفتاح جميع العلوم على كلّ عالم هي معرفة ذات اللّه تعالى[٥] و صفات جلاله و جماله أي السّلوب و الإضافات المختصّة به عزّ و جلّ؛[٦] فإنّه مسبّب الأسباب. و طريق تحقيق العلم بالمسبّبات إنّما هو العلم بالأسباب كما بيّن ذلك في الحكمة.

و من المعلوم أنّ ذات اللّه تعالى و صفاته لا يعلمها كما هي،[٧] إلّا اللّه تعالى و تقدّس.[٢٦] فظهر مصداق قوله تعالى ﴿**و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو**﴾.

ثمّ لمّا كان المراد تبيان إحاطته بكلّ شيءٍ و إن كان موصوفاً بتجدّد الأحوال[٢٧] الموهم لامتناع العلم القديم به كما يظنّه الظّاهريّون من أصحاب النّظر، أو بالكثرة غير المتناهية في بادي النّظر، فظن امتناع تعلّق العلم بها بناءً على أنّ كلّ غير متناهٍ يمتنع إحاطة العلم به مطلقاً ـ كما جزم به بعض المتفلسفة ـ،[٢٨] أخبر بشمول علمه تعالى[٨] بهذين القبيلين من الموجودات بقوله تعالى: ﴿**و يعلم ما في البرّ و البحر**﴾ مجملاً. ثمّ فصّل بتخصيص البعض لظهور هذين الوصفين فيه[٩]. فقال:[١٠] ﴿**و[١١] ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها**﴾.

ثمّ لمّا كان تناهي صغر الأجسام و إفراط ظلمة أماكنها، سبباً عند الجمهور لخفائها عن

---

١. مج ٦: تعبيره
٢. مج ٧: + و تقدّس
٣. مط و مج ٦: ~ ثمّ عقبه بقوله تعالى
٤. مج و مط ٦: ~ كاملة
٥. مج ٧: الحقّ سبحانه
٦. مج و مط ٧: علا
٧. مج و مط ٦: ~ كما هي
٨. مج ٦: ~ تعالى
٩. مج ٦: ~ فيه
١٠. مج ٧: فقيل
١١. مج ٦: ~ و

الإدراك، نبّه[۱] بتغلغل علمه تعالى على هذا الوصف[۲] بقوله عزّ و علا:[۳] ﴿و لا حبّةٍ في ظلمات الأرض﴾. ثمّ وقع التّصريح بالمقصود و هو عموم علمه تعالى كلّ شيءٍ،[۲۹] بقوله ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾. كما أنّ مخبراً إذا أراد الإخبار عن كون عالمٍ ذا فنونٍ من العلوم، نقليّها و عقليّها؛ قال إنّ فلاناً يتقِنُ دقائق النّحو و التّصريف و تشعّب الفروع و الشوارد الفقهيّة من معاقد قواعدها و يكشف قناع الشّبهة بالبيان المنطقي عن معارف المطالب الكلاميّة. ثمّ يقول: و يحقّق جميع الفنون النقليّة و العقليّة.

فظهر إنّا إذا حملنا قوله تعالى: ﴿في كتابٍ مبينٍ﴾ على علمه تعالى، كانت أقوال هذه الآية بعضها أخذاً بحجزة [۳۰] بعض أوّلها يلمح آخرها و آخرها يكمل أوّلها و أوسطها كالأوسط الموجب في القياس له إلى كلا الطّرفين نسبة صحيحة و جانب مرعي به يتوسّل أن يُشيل عمّا بينهما المجانبة و الشّقاق و يحقّق بينهما المصادقة و العناق. و إن حملناه على القرآن أو اللّوح المحفوظ، تشتّت شمل الحمل، و توجّه البعض تلقاء جهةٍ و الآخر قبالة أخرى.

و إن أراد مريدٌ أن يزيل شتات الشّمل بينهما ليتقارب متباعدها و يتواصل متنافرها، فلا يخلو فعله ذلك[٤] عن تكلّفٍ ما و إن خفي مكانه و سهل شأنه.[٥] و حمل كلام المولى، على الأولى[٦] أَولى.

[تذنيبٌ في معنى الكتاب المبين]

هذا! ثمّ نعود إلى قوله ﴿و تارةً بالكتاب المبين﴾؛ فنقول: إن كان المراد بالكتاب المبين[۷]، علم اللّه تعالى، أو القرآن المجيد، فظاهر البطلان قول القائل إنّ ذلك المجرّد المدّعى إثباته، هو الّذي عبّر عنه بالكتاب المبين.

و إن كان المراد به اللّوح المحفوظ، لم يظهر في بادي النّظر بطلان ذلك. لكنّ الّذي مرّ ذكره دلّ على بطلانه.

---

۱. مط و مج ٦: بيّن ـ اين كلمه در نسخهٔ مج ۷ اين گونه حدس زده شده است.
۲. مج ۷: الصّنف ۳. مج ٦: ~ عزّ و علا ٤. مط و مج ٦: ~ ذلك
٥. مج ٦: بيانه ٦. مج ۷: ما هو اولى ۷. مج ٦ و مط: ~ المبين

و إذ قد[١] تكلّمنا كلاماً موجزاً على مقدّمات دليله، فلنذكر ما يدلّ على نقيض مطلوبه. و لنقتصر على ثلاثةٍ منه:

[نقض الشّارح كلامَ المصنّف]

[الوجه] الأوّل:

أنّ العقلاء يطلقون مطابقة ما في نفس الأمر على الأحكام الذّهنيّة الكليّة[٢] و الجزئيّة من حيث هي جزئيّة بمعنىً واحدٍ فكما يقولون إنّ حكمنا قطر المربّع لا يشارك ضلعه مطابقٌ لما في نفس الأمر، يقولون: إنّ قولنا زيدٌ عالمٌ مطابقٌ لما في نفس الأمر إذا كان عالماً[٣] في نفسه. و يحكمون بالبديهة إنّ قولنا في نفس الأمر في كلا الصّورتين معناه واحدٌ.

و على ما ذكرتم، يلزم أحد الأمرين:

إمّا عدم المطابقة لما في نفس الأمر في الأحكام الجزئيّة. أو قول ما في نفس الأمر على الصّورتين لا بمعنىً واحدٍ بل بالاشتراك[٤] اللّفظي.

بيان المنفصلة هو:

إنّ قول ما في نفس الأمر إذا استعمل في مطابقة الأحكام الكليّة و الجزئيّة لما في نفس الأمر إمّا أن يكون بمعنىً واحدٍ أوْ لا يكون. فإن كان، فلا يكون الأحكام الجزئيّة مطابقةً لما في نفس الأمر، لأنّ ما في نفس الأمر حينئذٍ[٥] هو الصّورة الثّابتة في العقل، فلا يكون إلّا كلّيّةً و الأحكام الجزئيّة من حيث هي جزئيّة لا يطابق الشيئ الكلّي. و إن لم يكن، صحّ الثّاني. فكلّ واحدٍ منهما باطلٌ: فما هو التّالي باطلٌ.

[الوجه] الثّاني:

إنّ[٦] الصّور الحالّة في المجرّد المذكور لا شكّ أنّها أحكامٌ بشيئ على شيئ. و لذلك طابقت الأحكام الذّهنيّة. و الحكم بشيئ على شيئٍ، من حيث مفهومه محتمل[٧] الصّدق و الكذب. فهذا الاحتمال تمييزٌ عن الصّفات الأخر الحالّة في ذات المدرک فتلك الصّور إمّا صادقة أو كاذبة و

---

١. مج ٧: ~ قد   ٢. مج ٦: ~ الكلية   ٣. مج ٦ و مط: + لما   ٤. مج ٧: إلّا بالاشتراک
٥. مط: ~ حينئذ   ٦. مط: ~ إنّ   ٧. مط: يحتمل

ليست بكاذبةٍ لما [وضح][1] أنّها مطابقةٌ للأحكام الذّهنيّة الصّادقة. فهي صادقةٌ و لا معنى للصّدق عند جمهور العقلاء إلّا مطابقتها لما في نفس الأمر. فتلك الصّور مطابقةٌ لما في نفس الأمر، فلا يكون هي نفس الأمر لاستحالة مطابقة الشّيئ نفسه.

[الوجه] الثّالث:

لو قلنا: إنّ المراد بقولهم ما في نفس الأمر هو الصّورة الحالّة في الذّات المجرّدة لزم تقدّم الشّيئ على نفسه و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

بيان الشّرطيّة من وجهين:

أحدهما:

هو أنّ ذات ذلك[2] المجرّد حينئذٍ يكون متقدّمةً على كلّ ما يسمّى نفس الأمر. و لا شكّ أنّ ذات ذلك العقل عالمةٌ بذاته. لكن ذلك العلم لا يتحقّق بدون كونه مطابقاً بالفعل لما في نفس الأمر لامتياز ماهية الحكم العلمي عن الجهل المركّب بهذا القيد. فهذه قضيّةٌ قد سلّمها هذا الفاضل و بنى عليها كلامه في هذه الرّسالة و كون العلم مطابقاً بالفعل لما في نفس الأمر لا يتحقّق إلّا بتحقّق ما في نفس الأمر. فيكون ما في نفس الأمر الّذي طابقه علم ذلك المجرّد بذاته، متقدّماً على كلّ ما يسمّى نفس الأمر، لأنّ علم العقل بذاته، عين ذاته[3] فيلزم تقدّم الشّيئ على نفسه.

و ثانيهما:

أنّ مبدأ تلك الذّات و لْيكن واجب الوجود تعالى إن لم يكن له مبدأً غيره يكون ذاته متقدّمةً على ذات ذلك المجرّد. فعلمه تعالى بذاته يتقدّم على ما في نفس الأمر بمرتبتين و لا شكّ أنّ علمه تعالى مطابقٌ لما في نفس الأمر فيلزم تقدّم الشّيئ على نفسه بمرتبتين[4] كما علمت الآن.[5]

---

۱. مط و مج ٦: وضع ۲. مط و مج ٦: ـ ذلك
۳. مط و مج ٦: ـ لأنّ علم العقل... عين ذاته ٤. مج ٦: ـ و لا شكّ أنّ علمه... بمرتبتين
٥. مط و مج ٦: + واللّه الموفّق

فصلٌ [في بيان المراد من نفس الأمر]

و إذ قدبان حال ما قاله هذا الفاضل في تحقيق قول العلماء ما في نفس الأمر، فنحن نريد أن نبيّن ذلك على الوجه الّذي وضح عندنا و صحّ لدينا. و إنّما[١] نتمّ[٢] رفع القناع عن معرف حقيقة[٣] هذه المسألة ببحثين: أحدهما لفظيٌ و الآخر معنويٌّ.

[البحث اللّفظي في معنى نفس الأمر]

أمّا البحث اللّفظي فنقول: لفظ الأمر يطلق في اللّغة العربيّة على القول المشهور أي الدّال على طلب الفعل بالذّات و على الشّيء و الصّفة و الشأن و الطّريق.

و [الاشتغال ببيان] الإطلاق على كلّ واحدٍ منها. و بأنّ وقوعه عليها بالاشتراك اللّفظي أو المعنوي أو على بعضها بالحقيقة و على البعض الآخر بالمجاز، خارج عن غرضنا. فلنعرض عنه صفحاً. فإنّ أصول الفقه هو الفنّ الكافل ببيانه لمساس الحاجة إليه.

[معنى «الأمر» في محلّ البحث هو «الشّيء»]

و من الواضح المكشوف، أنّ لفظ الأمر في قولنا الحكم على الشّيء إذا كان مطابقاً لما في نفس الأمر لا يريد به شيئاً من المعاني المطلق عليها لفظ الأمر، سوى الشّيء. فإنّ كلّ واحدٍ منها أخصّ من الشّيء؛ فلا يعمّ جميع الأحكام. و قولنا لما في نفس الأمر يعمّ جميعها. و إذا حملناه على الشّيء عمّ جميعها.

فتعيّن أنّ المراد بلفظ الأمر في قولنا في[٤] نفس الأمر، هو الشّيء.

[بيان معنى «النّفس»]

و لفظ النّفس في اللغّة مترادفةٌ للفظ الذّات. و لذلك أطلق على ذات القديم تعالى في قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي و لا أعلم ما في نفسك﴾.[٣١] و نعلم قطعاً أنّ إطلاقها على المعاني الآخر من تصرّفات أهل الاصطلاح. و إذا قيل: هذا في نفسه كذا، يراد به أنّه في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن غيره كذا. كما يقولون: الإسم و الفعل يدلّان على معنىً في نفسهما. و الحرف

---

١. مج ٦: أن ٢. مج ٧: و إن ختم ٣. مج ٦ و مط: ~ حقيقة
٤. مج ٧: ~ في

يدلّ على معنىً في غيره. و يفسّرونه صريحاً بأنّا نعني بهذا أنّ كلّ واحدٍ من الإسم و الفعل يدلّ بمجرّد ذكره على المعنى الّذي يراد به عند تركيب الكلام منه. و الحرف لا يدّل بمجرّد ذكره على المعنى الّذي يراد به عند تركيب الكلام منه. بل يدلّ عليه إذا ضمّ إليه غيره.

فظهر من هذا، أنّ قول العلماء هذا الحكم يطابق ما في نفس الأمر [1]، معناه أنّ الشّيئ في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن حكم حاكمٍ عليه و غير ذلك، موصوفٌ بالحال الّتي حكم بها في هذا الحكم فكان حال الشّيئ في نفسه مطابقةً لحكم الحاكم عليها. و إن لم يكن حال الشّيئ في نفسه موافقةً لحكم الحاكم عليه، قيل هذا الحكم غير مطابقٍ لما في نفس الأمر و هذا ممّا لا يشكّ فيه. فظهر مراد قول العلماء هذا الحكم مطابقٌ لما في نفس الأمر أو غير مطابقٍ.[2]

[البحث المعنوي في معنى نفس الأمر]

و أمّا البحث المعنويّ؛ فنقول: الأحكام المطابقة لما في نفس الأمر أربعة أقسام:

[١)] جزئيٌّ وجد ما يطابقه حال وجود الحكم؛

[٢)] و جزئيٌّ لم يوجد ما يطابقه حال وجود الحكم؛

[٣)] و كلّي موجود[3] المطابق في تلك الحال؛

[٤)] و كلّي غير موجود المطابَق في تلك الحال.

مثال الأوّل:[4] زيدٌ قائمٌ إذا صدر الخبر حال قيامه.

و الثّاني: زيدٌ سيزول عنه القيام إذا صدر في تلك الحالة.

و الثّالث: كلّ فلكٍ موجودٌ السّاعة، فهو متحرّكٌ.

و الرّابع: كلّ إنسانٍ حيوانٌ.

ثمّ الحكم الّذي عدم ما يطابقه قد يكون مطابقه[5] ممتنع الوجود في نفس الأمر؛ كقولنا شريك الباري[6] ممتنع الوجود في نفس الأمر.[7] و قد يكون ممكن الوجود، كقولنا: الشّمس

---

١. مج ٦ و مط: مطابقٌ لما في نفس الأمر — ٢. مج ٧: أو ليس بمطابق له

٣. مج ٧: ~ موجود — ٤. مج ٧: المثال للأوّل... و للثّاني و... و للثّالث... و للرّابع

٥. مط و مج ٦: ~ مطابقه — ٦. مج ٧: شريك إلا له؛ مط: + تعالى

٧. مج ٧: ~ نفس الأمر

ستطلع. و لا إشكال في مطابقة الأحكام لما يطابقها في نفس الأمر إذا كان لما يطابقها وجودٌ في نفسها.[١] و إنّما الإشكال في مطابقة الأحكام لما في نفس الأمر و ليس للأمر في نفسه وجودٌ. فإنّ وجود المطابقة يتوقّف على وجود المتطابقين. ضرورة توقّف وجود النسبة على وجود الطّرفين. فكيف يتصوّر تحقّق النّسبة بين شيئين لا تحقّق لأحدهما؟ فنقول: لهذا الإشكال حلٌّ إجماليٌّ و حلٌّ تفصيليٌّ.

[الحلّ الإجمالي:]

أمّا الحلّ[٢] الاجمالي: فهو أنّا قد نتحقّق الأشياء تحقّقاً لا يحتمل النّقيض و لو على أبعد الوجوه. و مع ذلك فإنّا[٣] نجهل كيفيّة ذلك التّحقّق و تفاصيله. مثاله: إنّ كلّ عاقلٍ يتحقّق وجود الإبصار يقيناً. و إذا سئل عن كيفيّة ذلك، هل هو بخروج الشّعاع من الحدقة أو[٤] بانطباع صورة المرئي في آلة؟ توقّف و لم يجزم بواحدٍ منهما. حتّى أنّ الحكماء مع إمعانهم في النّظر الدّقيق في طلب الحجج على كلّ واحدٍ من المذهبين، لم يتوافقوا إلى الآن على[٥] واحدٍ منهما. و كذلك حال كلّ واحدٍ[٦] من المشاعر و حال كيفيّة تعقّل العقل المعقولات مع العلم اليقيني بتحقّق الشّعور الحسّي و الإدراك العقلي.

فظهر أنّ الجهل بكيفيّة وقوع الشّيً لا يدلّ على الجهل بوقوع الشّيً. فإذا وضح هذا فنقول: نحن لانشكّ في أنّ حكمنا بأنّ «اجتماع السّواد و البياض ممتنع الوجود خارج الذّهن»، حكمٌ مطابق لما في نفس الأمر و إن حكمنا[٧] «اجتماع السواد و البياض ممكن الوجود خارج الذّهن»، ليس مطابقاً لما في نفس الأمر. فأمّا كيفيّة تلك المطابقة فالجهل[٨] بها لا يضرّنا في هذا العلم.[٩] و لا يدلّ على عدم المطابقة كما مرّ في الابصار سواءً.

---

١. مج ٦: وجودها نفسها؛ مط: وجودها في نفسها
٢. مط و مج ٦: ~ الحلّ
٣. مج ٦ و مط: إنّا
٤. مج ٧: أم
٥. مج ٦: إلى
٦. مط: ~ من المذهبين... كذلك حال كل واحدٍ
٧. مج ٧: ~ بأنّ اجتماع السواد و البياض ممتنع الوجود... و إن حكمنا
٨. مط و مج ٦: والجهل
٩. مط و مج ٦: التّعليم

[الحلّ التّفصيلي:]

و أمّا الحلّ التّفصيلي: فلنمهّد له مقدّمةً و هي أنّ المضاف من حيث هو مضافٌ، هل له وجودٌ خارج الذّهن أم لا وجود له إلّا في الأذهان؟

[ذكر الأقوال في ظرف وجود المضاف من حيث هو مضاف]

فنقول: اختلف أهل النّظر في ذلك:

[(١)] فمن قال: إنّه لا وجود له إلّا في الأذهان، فإنّ الأب من حيث هو أبٌ لو كان موجوداً في الخارج، لكانت صفة الأبوّة موجودةً في الخارج أيضاً. فإنّ قولنا «الأب من حيث هو أب، أى من حيث هو موصوفٌ بالأبوّة» فيكون الأبوّة جزءاً من مفهوم الأب من حيث هو أب. و إذا كان المجموع موجوداً، فجزؤه موجودٌ لا محالة. لكنّ الأبوّة ليست موجودةً خارج الذّهن. لأنّه من قبيل النّسب. و لا يجوز تحقّقها خارج الذّهن تحقّق البياض و السّواد.[١] لأنّ وجودها حينئذٍ كان على نحو[٢] وجود[٣] الأعراض، لا محالة لعدم قيامها بنفسها. فيكون لها إلى محالّها نسبةٌ أخرى غيرها لتقدّمها على النّسبة الحاصلة بينها و بين محلّها. و كذا القول في النّسبة الثّالثة و الرّابعة و هلّم جرّاً. فيلزم وجود أعراضٍ مترتّبةٍ لا نهاية لها. و هو محالٌ. فظهر أنّ المضاف من حيث هو مضافٌ، لا وجود له إلّا في الأذهان.

[(٢)] و من قال: إنّه موجودٌ في الأعيان و إنّ صفة كونه مضافاً موجودةٌ أيضاً في الأعيان [متميّزةً][٤] عن الذّات. و ذلك لأنّا لا نشكّ أنّ[٥] السّماء فوقنا[٦] و إن لم يحصل في[٧] ذهننا أنّها فوقنا و هذا يدلّ على أنّ كونها فوقنا أمرٌ ثابتٌ لها الوجود في الخارج[٨] لا في الذّهن[٩]. و أيضاً لا نشكّ في أنّ النّبات طالب للغذاء[١٠] و كونه طالباً للغذاء من مقولة المضاف. و ليس له شعورٌ حتّى يقال إنّ الغذاء وجد في ذهنه، فيكون كونه طالباً له موجوداً في ذهنه. فكونه[١١] طالباً للغذاء موجود خارج الذّهن.

---

١. مج ٧: السواد و البياض

٢. مج ٦: ~نحو

٣. مط و مج ٦: + الجواهر و

٤. اين كلمه در هر دو نسخه ناخوانا بوده و اين گونه حدس زده شده است.

٥. مط: بأنّ

٦. مج ٦ و مط: + و الأرض تحتنا

٧. مط و مج ٦: الذّهن

٨. مط: في الوجود الخارجي

٩. مج ٧: في الوجود الخارجي لا في الذّهني

١٠. مج: كون النبات طالباً للغذا

١١. مط و مج: فيكون

[٣)] و اختار المحقّقون أنّه موجودٌ في الأعيان لا على الوجه الّذي تصوّره الفرقة الثّانية و قالوا «حدّ المضاف منطبقٌ على الموجود خارج الذّهن بالمضاف موجود خارج الذّهن. فإنّ حدّ المضاف[١] هو الّذي لا تعقّل ماهيته إلّا بالقياس إلى غيرها. و من المعلوم أنّ القياس إلى الغير لا يعرض له إلّا في الوجود الذّهني. فكأنّه قيل: إنّ المضاف ماهية إذا حصلت في الذّهن و عقلها العقل لا يعقلها إلّا بالقياس إلى غيرها. و من المعلوم البيّن: الأب الموجود في الخارج هو بهذه الصّفة. فالمضاف موجودٌ في الخارج».

قالوا و لا يلزم بهذا التّفسير أن يكون للأبوّة[٢] وجودٌ[٣] خارج الذّهن قائم بذات الأب ليلزم التّسلسل. و أمّا حديث النّبات فمعنى طلبه للغذاء أنّ فيه قوّةً تجذب الغذاء إذا وجدته. و القوّة من حيث ذاتها ليست من المضاف. بل إمّا من الجوهر أو من الكيف.[٤] و أمّا من[٥] حيث هي قوّة على شيءٍ فهي من المضاف و حالها ما ذكر في الأب.

و إذا ثبت هذه المقدّمة فلنرجع إلى المقصود. فنقول:[٦]

قوله إنّ هذا الحكم مطابقٌ لما في نفس الأمر لا شكّ أنّ المحمول فيه مفهومٌ إضافيٌ و نحن قد بيّنّا أنّ المضاف الموجود في الخارج، إضافته لا يتحقّق إلّا في الذّهن بالقياس إلى آخر. من حيث كونه موجوداً في الذّهن. فكيف إذا حكمت على موجودٍ ذهنيٍ في هذا[٧] الحكم الذّهني بكونه[٨] مضافاً إلى شيءٍ و هو كونه مطابقاً لحال الشّيء في نفسه. فظهر من هذا أنّ الّذي يستدعيه تحقّق مطابقة الحكم لما[٩] يتعلّق به، هو وجود الحكم الذّهني و ليس ذلك إلّا في الذّهن و وجود متعلّقه في الذّهن و هو تصوّر الشّيء و تصوّر حاله.[١٠] و هما موجودان عند تحقّق المطابقة.

فقد بان معنى قول العلماء هذا في نفس الأمر كذا أو ليس كذا.[١١] و وضح مرادهم بقولهم هذا الحكم مطابقٌ لما في نفس الأمر أو ليس. و تصوّر كيفيّة مطابقة الحكم الذّهني لما في نفس الأمر من الممتنعات و اللّه الهادي.

---

١. مط و مج: ~ منطبقٌ على الموجود... فإنّ حدّ المضاف
٢. مط و مج ٦: الأبوّة
٣. مط: ~ وجود
٤. مج ٧: بل إمّا جوهرٌ أو كيفٌ
٥. مج ٦: + جهة
٦. مج ٧: و نقول
٧. مط و مج ٦: ~ في هذا؛ مج ٦: و الحكم
٨. مط و مج ٦: لكونه
٩. مط و مج ٦: بما
١٠. مط: ماله
١١. مج ٧: ~ كذا

فصلٌ [في بيان الفرق بين المراد بالوجود الخارجي و بين ما في نفس الأمر]

قد سبق منّا الوعد في أوّل الرّسالة أن نفرق بين المراد بالوجود الخارجي و بين ما في نفس الأمر لاشتباههما على المحصّلين، لكونهما[١] مستعملين في مقابلة الوجود الذّهني. فحريٌّ بنا أن نجعل هذا[٢] موعد إنجازه و نضيف إليه من الكلام ما يتمّ به المرام.

فنقول: أمّا المراد بقولهم ما في نفس الأمر، فقد بان. و أمّا المراد بقولهم الوجود الخارجي، فبيانه يستدعي مقدّمةً و هي:

إنّ للماهيّات ثلاثة أنواعٍ من الوجود: وجود عينى و وجود خيالي و وجودٌ عقلي. و لها بحسب كلّ وجودٍ خاصّةٌ تختصّ بذلك الوجود. و لها في الوجودات الثّلثة أحوالٌ يشترك[٣] فيها اشتراكاً ثلاثيّاً أو ثنائيّاً و لنجعل ماهية الإنسان مثالاً لذلك.

فنقول: لا شكّ أنّ الإنسان إذا يوجد في الأعيان لا يمكن أن يوجد إلّا و له مقدارٌ مخصوصٌ و هيئةٌ مخصوصةٌ في مادّةٍ مخصوصةٍ[٤] لا يمكن أن يدرك ذلك الإنسان إلّا مع حضور تلك المادّة و مع إدراك تلك الماهيّة.

ثمّ إذا غاب عنّا ذلك الشّخص و أردنا استحضاره في خيالنا، فلا شكّ أنّا لا نحتاج في استحضاره في الخيال، إلى استحضار تلك المادّة المخصوصة. بل يكفينا استحضار ذلك الشّخص مع استحضار تلك الهيئات المخصوصة. فلذلك الشّخص وجودٌ في الخيال مجرّدٌ عن المادّة الحاملة لإنسانيّته في الأعيان. و إن كانت الإنسانيّة بعدُ مشمولةً بعوارض غريبةٍ عن حقيقتها من اللّون المخصوص و المقدار المخصوص و الشكل المخصوص لا يمكن للقوّة أن تجرّدها عنها كما أمكنها التّجريد عن المادّة المخصوصة.

ثمّ إذا[٥] أردنا أن نأخذ ماهيّة ذلك الشّخص مجرّدةً عن جميع تلك الغواشي بحيث تستوي نسبتها إلى جميع الأشخاص الإنسانيّة لاحظناها من حيث أنها حيوانٌ ناطقٌ و ظاهرٌ إنّا بقوّة عقلنا ندرك هذه الحقيقة المجرّدة. فقدبان خاصّة كلّ واحدٍ من الوجودات الثّلثة.

و أمّا الأحوال المشتركة بين الوجودات الثّلثة فهي الأحوال الثّابتة للماهيّة الإنسانيّة من

---

١. مط و مج ٧: ~لكونها
٢. مط: ~ هذا
٣. مج ٧: مشتركٌ
٤. مج ٦: ~في مادّةٍ مخصوصةٍ
٥. مط: إذ

حيث هي شيءٌ[١] من الذّاتيّات و العرضيّات اللّازمة و المفارقة ككونها حيواناً و لها قوّة الكتابة و لها المشي بالفعل. و أمّا الاشتراك الثّنائي فكما بين الوجود العيني و الوجود الخيالي من كون كلّ واحدٍ منهما واجباً فيه أن يقارن الماهيّةَ مقدارٌ و هيئةٌ مخصوصان.

و كما بين الوجود العقلي و بين الوجود الخيالي من كون الماهيّة فيهما مجرّدةً عن المادّة المخصوصة و لواحقها المخصوصة من الأين المخصوص و الوضع المخصوص، و قلّما توجد مشاركةٌ ثنائيةٌ بين العيني و بين العقلي، لكون الماهية في أحدهما في غاية التّلبّس باللّواحق الماديّة و في الآخر في غاية التّنزّه عنها.

و بعد تمهيد هذه[٢] المقدّمة نقول: إنّ المطابقة و اللّامطابقة بمعنى العدول إنّما يتصوّران بين شيئين يمكن اشتراكهما في معنىً يقع به المطابقة و الوجودات الثّلثة لا يمكن أن يطابق[٣] كلّ واحدٍ منها الآخر في المعنى المخصوص به.[٤] بل إنّما يمكن[٥] ذلك في المعنى المشترك بينها. فإذا رأى إنسانٌ زيداً مثلاً و حصل في خياله المقدار المخصوص و الهيئات المخصوصة، يزيد في الوجود العيني؛ قيل: إنّ هذا الوجود الخيالي مطابق للوجود[٦] الخارجي.

و إذا حصل في خياله ما يخالف صفات زيد في الوجود العيني مقداراً و هيئةً و ظنّها خيال زيد، قيل: إنّ هذا الوجود الخيالي غير مطابقٍ للوجود الخارجي.

و كذلك إذا حصلت في عقله من زيد، إنّ حقيقة هذا الشّخص حيوانٌ ناطقٌ، قيل إنّ هذا الوجود الذّهني مطابق للوجود الذّهني، غير مطابقٍ[٧] للوجود الخارجي.

و ربّما أطلق الوجود الذّهني للوجود الخارجي.[٨] و إذا حصل في عقله أنّ حقيقته حيوانٌ صاهل مثلاً، قيل: إنّ هذا الوجود الذّهني غير مطابق للوجود الخارجي و ربّما أطلق الوجود الذّهني على[٩] الوجود الّذي ليس بعيني فيعمّ العقلي و الخيالي حينئذ. فبان من هذا، أنّ الوجود

---

١. مج ٦: ~ شئ   ٢. مج ٧: ~ هذه   ٣. مج ٧: لا يمكن تطابق...
٤. مط و مج ٦: ~ به   ٥. مج ٧: ممكن   ٦. مج ٧: يطابق الوجود
٧. مط: ~ (الوجود الذّهني، غير مطابق)
٨. مج ٦: ~ (الوجود الذّهني، غير مطابق... للوجود الخارجي)
٩. مج ٧: ~ (غير مطابق للوجود الخارجي... الوجود الذّهني)؛ مج ٦: ~ (الوجود الذّهني على)

الخارجي إنّما يراد به الوجود الحاصل للماهيّة في الأعيان الّذي يطابق به الوجود الخيالي و الوجود العقلي. و كأنّما سمّي بالوجود الخارجي لكون كلّ واحدٍ من الوجودين [١] الآخرين إنّما هو وجودٌ في شيءٍ. أي في المدرك. فالوجود الخارج عن المدرك، هو العيني.

[أعميّة ما في نفس الأمر من الوجود الخارجي]

فظهر أنّ المراد بما في نفس الأمر، أعمّ من الوجود الخارجي. فإنّ الأحكام العقليّة قد [٢] يطابق [٣] متعلّقاتها في نفس الأمر و تلك الأمور في نفسها لها وجودٌ خارجيٌّ؛ فكما يصحّ أن يقال: إنّها مطابقة لما في نفس الأمر، يصحّ أن يقال إنّها مطابقة [٤] للوجود الخارجي. و قد يطابق متعلّقاتها في نفس الأمر و هي في أنفسها معدومةٌ [٥] لا وجود خارجي لها كالممتنعات و الممكنات غير الموجودة.

فظهر أنّ كلّ حكمٍ طابق الوجود الخارجي، فقد طابق ما في نفس الأمر. و ليس كلّ ما طابق ما في [٦] نفس الأمر، طابق الوجود الخارجي. فالمراد بما في نفس الأمر أعمّ من الوجود الخارجي.[٣٢]

فظهر من هذا: أنّ قول من يقول: إنّ الحكم الذّهني أو الوجود الذّهني إذا طابق ما في نفس الأمر [٧] كان صادقاً و إلّا كان كاذباً؛ [٨] هذا [٩] هو الاصطلاح المتّفق عليه الموافق لأهل اللّغة. فإن أراد مريدٌ أن يجعل قوله [١٠] «الوجود الخارجي» مرادفاً لقول العلماء و أهل اللّغة «ما في نفس الأمر»، فلا نزاع في التّسمية إلّا أنّه خلاف مصطلح العلماء و خلاف موضوع اللّغة. فإنّهم لم يطلقوا لفظ الموجود على المعدوم قط.

و إذ قد وفينا بالموعود و خلّصنا [١١] المقصود، فلنختم الرّسالة و اللّه هو [١٢] المحمود. [١٣]

---

١. مج ٦: الموجودين ٢. مج ٦: ـ قد ٣. مط: مطابق
٤. مط و مج ٦: ـ (لما في نفس الأمر يصح ... مطابقة) ٥. مج ٧: معدولة
٦. مط و مج ٦: ـ ما في ٧. مج ٧: إن طابق الوجود الخارجي
٨. مج ٧: و إلّا فكاذبٌ ٩. مط و مج ٦: ـ هذا
١٠. مط و مج ٦: ـ هو ١١. مط: + إلى ١٢. مط و مج ٦: ـ هو
١٣. مج ٧: + تمّت كتابتها على يد كاتبها [...] في المدرسة المنصورية [لأراك].

[٣]

شرح
رسالة إثبات العقل المجرّد

جلال‌الدّين الدّواني

بسم اللّه الرحمن الرحيم[١]

[خطبة الشّارح]

بعد[٢] حمد اللّه[٣] مبدع الحقائق و الصّلاة و السّلام على رسوله[٤] مظهر الدّقائق و على آله و أصحابه[٥] من كلّ بارعٍ فائق. فيقول[٦] العبد[٧] الفقير الى عفو ربّه الحقيقى، محمّد بن أسعد الصّديقى[٨]:

لمّا اتّفق لى مطالعة الرّسالة الّتي اخترعها أفضل المتأخّرين[٩] و أكمل المتبحّرين الخواجه نصيرالملّة و الدّين محمّد بن[١٠] الحسن الطّوسى ــ رحمه اللّه ــ[١١] في إثبات الجوهر المفارق[١٢]، المسمّى بالعقل الكلّ، سنح لى[١٣] أثناء المطالعة[١٤] دقائق لا يطّلع عليها إلّا واحدٌ بعد واحدٍ و لا يهتدى بمعاقل[١٥] حقائقها كلّ[١٦] وارد؛ فأردتُ[١٧] أن أثبتها صوناً لها[١٨]

---

١. مش ٤: ~ بعد حمد اللّه... و بيده أزمة التّحقيق؛ مش ٣: + و به ثقتى؛ آس ١: + و منه الإعانة في التّتميم

٢. مج ٣: فبعد

٣. دا ١: ~ اللّه

٤. مج ٣، آس ١: ~ رسوله

٥. مج ٣، مج ٢، مش ٢، آس ١: صحبه

٦. دا ١، مش ٣، مج ٢، مش ٣: يقول؛ مج ٣، آس ١: أقول

٧. دا ١، مش ٣، مش ٢، مج ٢: ~ عبد

٨. آس ١، مج ٣: ~ الفقير إلى ربّه... أسعد الصّديقى

٩. آس ١، مج ٣: المحقّقين

١٠. مش ٣: + محمّد بن

١١. مش ٢، مج ٢: تعالى؛ دا ١: رحمة اللّه عليه

١٢. مج ٣، آس ١: ~ المفارق

١٣. مج ٣، مش ٣، آس ١: + في

١٤. دا ١: مطالعتى

١٥. دا ١: المناهل؛ مج ٢، مش ٢، مش ١: بمناهل؛ مج ٣، آس ١: لمعانى

١٦. مج ٣: ~ كلّ

١٧. مج ١، مج ٢، دا ١، مش ١: و أردت؛ مش ٢: أردت

١٨. دا ١: ~ لها

عن الضّيعان،[١] فإنّ آفة العلم النّسيان و أُعيذها باللّه الواحد[٢] الأحد من شرّ كلّ عانِدٍ عند[٣] و حاسدٍ حسد[٤] و إلى اللّه الرّجعى[٥] و هو أهل التّقوى.

و التزمتُ إيراد لفظ[٦] تلك الرّسالة ممزوجاً بما سنح لي من الزّوائد تكثيراً للفوائد و تيسيراً[٧] للعوائد.[٨] و هو وليّ التّوفيق و بيده أزمة التّحقيق.[٩]

قال شكراللّه سعيه:[١٠]

[كلام المصنّف في المقدّمة الأولى]

اعلم إنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي قد حكم بها أذهاننا؛ مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين أو بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه أو نحكم به، ـ قوله[١١] «قد حكم بها أذهاننا» و المراد به ما نختصّ بالحكم به ـ، **ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن يكون يقيناً مطابقاً لما في نفس الأمر.**

[و] قوله «مطابقاً»[١٢] خبرٌ لقوله «كون الأحكام»، يعنى لا نشكّ في كون[١٣] بعض الأحكام الصّادرة عنّا ـ و هي[١٤] اليقينيّات ـ مطابقاً لما في نفس الأمر. و انّما عطف قوله «أو نحكم به»[١٥]. على قوله «قد حكم» لدفع وهم[١٦] من[١٧] يتوهّم أنّ المطابقة لما في نفس الأمر عبارةٌ عن المطابقة لما في ذهن من[١٨] الأذهان.

و لا في أنّ الأحكام الّتي يعتقدها الجهّال بخلاف ذلك، أي غير مطابقٍ لما في نفس الأمر، **كما لو اعتقد معتقدٌ أنّ القطر يساوي الضّلع أو غير ذلك، غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.**[١٩]

---

١. مش ٣: الضّيعان، نسخه بدل: النّسيان
٢. مج ٢: الصّمد
٣. مج ٣: ~ عند؛ مش ٣: عنيد
٤. مش ٣: حسيد
٥. مش ٣: واللّه حسبى
٦. مش ٣: + في
٧. مج ٢: تفسيراً
٨. مش ٣: للعوائد، نسخه بدل: للفرائد
٩. مج ٣، آس ١: ~ و بيده أزمة التّحقيق
١٠. مج ٣، آس ١: ~ شكراللّه سعيه
١١. مش ٢، مج ٢: ~ قوله
١٢. مش ٤: ~ مطابقاً
١٣. مش ٤: ~ كون
١٤. آس ١: + من
١٥. مش ٣، مج ٢: ~ به؛ مش ٣: + الخ
١٦. مش ٢، مج ٢: توهّم
١٧. آس ١، مج ٣: + عسى
١٨. مج ١: عن
١٩. همهٔ نسخ غير از مج ٣: ~ أي غير مطابقٍ لما في نفس الأمر

[المقدّمة الثانية]

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر إلّا بين شيئين متغايرين بالشّخص. لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين.

[إشكالٌ]

و فيه بحثٌ إذ[١] يكفي التّغاير الاعتباريّ.

[دخلٌ و دفع]

و لئن قال: المطابقة بخصوصها تقتضي التّغاير الشّخصي، ضرورة أنّ الشّيء لا يوصف بالمطابقة لنفسه؛[٢]

قلنا: الحقائق لا تقتنص من قبل الإطلاقات العرفيّة، فلعلّ ما يوهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتّغاير الحقيقيّ، يرجع إلى الاتّحاد الذّاتي عند التّحقيق.[٣] أليس لفظ الإيقاع و الانتزاع توهم كون الحكم فعلاً و ليس كذلك؟ و أليس[٤] لفظ الاتّصال توهم كون[٥] الحكم فعلاً و ليس كذلك؟ و أليس[٦] لفظ الاتّصال توهم كونه أمراً عرضيّاً؟[٧]

ثمّ[٨] التّحقيق عندهم[٩] أنّه[١٠] جوهرٌ متّصلٌ[١١] في[١٢] ذاته إلى غير ذلك، كما لا يخفى على من تتبّع المطالب[١٣] الحكميّة. **و متّحدين فيما يقع به المطابقة.** تحقيقاً لمعنى المطابقة.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهنيّ لكون كلّ واحدٍ[١٤] منهما معلوماً للمعتقد حاصلاً في ذهنه.

---

١. مج ١: أو
٢. مج ٣، دا ١، آس ١: بنفسه
٣. مج ٣، آس ١: ~ عند التّحقيق
٤. مش ٤: ليس
٥. آس ١، مج ٢، مج ٣، مش ٢، دا ١: ~ كونه؛ مش ٣: كونه الصورة الجسميّة
٦. مش ٤: ليس
٧. دا ١: عارضاً؛ نسخه بدل: عرضيّاً
٨. آس ١، مج ٣: + عند
٩. مج ١: ~ عندهم
١٠. آس ١، مج ٣: + هو
١١. مش ٤: ~ متّصل
١٢. مش ٣: + حدّ
١٣. مج ٢، مش ٢: ~ المطالب
١٤. مج ٣، آس ١: ~ واحد

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه و هو الّذي يعبّر عنه بنفس الأمر. فيكون الأوّل مطابقاً لما في نفس الأمر، دون الثّاني.[١]

[المقدّمة الخامسة]

و[٢] اذا تمهّد هذا[٣]، فنقول: ذلك الثّابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره. و القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

[إحالة الصّورة الأولى]

و الأوّل محالٌ لوجوهٍ:[٤]

[الوجه الأوّل]

أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة. و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما، فلا شئ من تلك الأحكام بذي وضع. و إلّا لم يطابق[٥] ما لا وضع له، لامتناع[٦] المطابقة بين ما لا يختصّ بزمانٍ و مكانٍ و بين ما يختصّ[٧] بهما.

[دخلٌ و دفع]

ثمّ لمّا[٨] استشعر عليه أن يقال إنّ اختصاص أحدهما بالزّمان و المكان دون الآخر لا يمنع المطابقة مطلقاً؛ قال:«لا يقال: إنّها يطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات أوضاع، بل من حيث هي معقولات». أي من حيث أنّها إذا[٩] حصلت في العقل، كانت هي بعينها. ثمّ إنّها لا تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى. أي من حيث الثّبوت في الخارج عن الذّهن، كما يقال في

---

١. مش ٢، مج ١ : هذا
٢. آس ١، دا ١، مش ٣، مش ٢، مش ٤، مج ٣، مج ٢: ~ و
٣. مش ١: ~ هذا
٤. مج ١: بوجوه
٥. مج ١: + له
٦. آس ١: بالامتناع
٧. مج ٣، آس ١: ~ و مكان و... يختصّ
٨. مج ٣، آس: ~ لمّا
٩. مج ٢: ~ إذا

الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئيّة إنّها كلّيةٌ باعتبارٍ أي باعتبار[١] التّجريد عن التّشخّصات الذّهنيّة **و جزئيّة باعتبارٍ آخر** هو اعتبار التّشخّصات الذّهنية.

لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة. المطابق ــ بفتح الباء ــ **بها إذا كانت كذلك، كانت قائمةً بغيرها فتكون**[٢] باعتبار حلولها في محلّها[٣] ذات وضعٍ، و باعتبارها في نفسها[٤] مع قطع النّظر عن المحلّ غير ذي وضع[٥]، كما في الصّور الذّهنيّة. **و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها.** لأنّ الكلام في هذا الشّقّ. **هذا خلفٌ**، لأنّه خلاف المفروض.

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول: لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللّذين بهما يتحقّق الوضعيّة و التجرّد عن الوضع في اعتبار المحلّ و عدم اعتباره، بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوتٌ آخر و هي ذات وضعٍ بحسب ذلك الثّبوت.

[إشكالٌ آخر]

ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا[٦] حصلت تلك الخارجيّات في العقل، كانت هي[٧] كما أشرنا اليه أوّلاً. فما لم[٨] يبطل ذلك الاحتمال،[٩] لا يتمّ الدّليل. و التّشبيه بالصّور الذّهنيّة في مطلق تغاير الاعتبارين اللّذين لأجلهما[١٠] يتحقّق الحكمان المختلفان. و ليس الغرض التّشبيه من كلّ وجهٍ ليتوجّه الجواب المذكور.

[الوجه الثّاني]

و أمّا ثانياً: فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيء من حيث كونه ذا وضعٍ.

---

١. مش ٤: ~ أي باعتبار
٢. مش ٤: ~ فتكون
٣. مج ١: + مطابقة و باعتبار عدم حلولها في محلّها
٤. مج ١: باعتبار نفسها؛ مج ٣، آس ١: و باعتبارها في أنفسها
٥. مش ٤: ~ و باعتبار نفسها... غير ذي وضع
٦. مج ١: + (حصلت في الخارج، كانت هي و)
٧. مج ٣، آس ١: ~ هي
٨. مش ٣: لا
٩. مش ٤: ~ الاحتمال
١٠. مج ٣، آس ١: لأجلها

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول معارضةً: نحن[١] لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيء[٢] من حيث هو غير ذي وضعٍ و إلّا لم يحتج في[٣] إثبات تجرّده الى البرهان.

[الوجه الثّالث]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا. لكونها أحكاماً كلّيةً أو لأنّ الحاكم هو العقل. و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها إلّا بالحواسّ أو ما يجري مجرى الحواسّ أي[٤] الظّاهرة. و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوساتٌ، محالٌ.

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون[٥] المطابقة لا من حيث[٦] هي محسوسات، بل كما ذكرنا من قبل؟

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.

[إيراد إشكالٍ]

و[٧] لقائلٍ أن يقول: كون[٨] تلك الأحكام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ[٩] بنحوٍ آخر من الثّبوت قائمةً بأنفسها في ذلك النّحو[١٠] من الثّبوت، ممّا ليس ببديهيّ[١١] الاستحالة و لا مبرهناً[١٢]، سواءٌ سميّت بالمثل الأفلاطونيّة أو[١٣] لا.

---

١. مج ٣، مج ١: ~ نحن
٢. مج ١: + أي
٣. مج ٣، مج ١: إلى
٤. مج ١: من؛ مج ٣: ~ أي؛ مش ٤: من الباطنة (در حاشيه: من الظاهرة)
٥. مج ٣، آس ١: ~ يكون
٦. مش ٣: ~ حيث
٧. مج ٢، مش ٢، دا ١: ~ و
٨. مج ٣: ~ كون
٩. مج ٣، آس ١: ~ ثابتة
١٠. مش ٤: ~ النّحو
١١. همهٔ نسخ به جز مش ٣: بديهيّ
١٢. مج ٣، آس ١: برهن؛ مج ٣، آس ١: + عليه
١٣. مش ٤: أم

[عدم دلالة البرهان الدّالّ على امتناع المُثُل الأفلاطونية على مراد المصنّف]

و البرهان الدّالّ[1] على امتناع المُثُل الأفلاطونيّة[2] لا يدلّ على امتناع[3] هذا المعنى؛ بل يدلّ على أنّ المهيّة المجرّدة غير موجودةٍ في الخارج كما حقّق في موضعه.

و إن أراد بالمُثُل الأفلاطونيّة، عالم المثال، [۳۳] فهو خلاف المصطلح. و مع هذا فلا نسلّم استحالته إلى أن يقوم عليه[4] الدّليل[5].

[عدم إقامة البرهان من أرسطاطاليس على امتناع المُثُل الأفلاطونيّة]

و لم يبرهن[6] عليه[7] أرسطاطاليس[8] إلّا أن قال: إنّه[9] يلزم أن[10] يكون في الخارج أفلاكٌ سوى هذه الأفلاك[11] و عناصر سوى هذه[12] العناصر و حركاتٌ و سكوناتٌ[13] إلى غير ذلك.

و هذا، كما لا يخفى محض استبعادٍ.

و أمّا إن كان ذلك الثّابت[14] الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره، فينقسم أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ كان المتمثّل فيه مثله و عاد المحال المذكور. أيْ في القسم الأوّل من[15] الشّقّ الأوّل من امتناع المطابقة لكون تلك الأحكام غير مقيّدةٍ بوضعٍ[16] و زمانٍ و مكانٍ. و هو

---

١. مش ٤: ~ الدّال ٢. مش ٢، مج ٢: ~ و البرهان... الأفلاطونيّة
٣. مج ٣، آس ١: ~ المُثُل الأفلاطونيّة... على امتناع ٤. مج ١: على ذلك
٥. مش ٢، مج ٢: ~ عالم المثال... عليه الدّليل ٦. مش ٢، مج ٢: ما برهن
٧. مج ٣، آس ١: ~ عليه
٨. مش ٢، مج ٢: + فليس؛ نسخه دا ١ فاقد دو صفحه (از كلمه ارسطاطاليس به بعد تا عبارت يكون حاصلاً في محلّ آخر) است. ٩. مج ١: ~ أنّه ١٠. مش ٢: ~ أنْ
١١. مش ٢، مج ٢، مش ٣: ~ سوى هذه الأفلاك
١٢. نسخه مش ٣ فاقد عبارت هذه العناصر... تا المعقولات و من الجائز... در اواخر نسخه مى‌باشد.
١٣. مج ١: سكنات ١٤. آس ١، مج ٣، مش ٤، مج ٢، مش ٢: ~ الثّابت
١٥. مج ٢، مج ٣، مش ٢، مش ٤، آس ١: ~ القسم الأوّل من
١٦. مش ١، مش ٤: ~ و؛ مج ١، مش ١، مش ٤: + موضع

الوجه الأوّل من الوجوه المذكورة في القسم الأوّل.[١] ومن أنّه يلزم حينئذٍ أن لا يشعر بالمطابقة إلّا بعد العلم بذلك الشّيء من حيث هو ذو وضعٍ و هو الوجه[٢] الثّاني. و من أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون تلك الأحكام مدركةً بالحسّ. لأنّ ذوات الأوضاع لا تدرك[٣] إلّا[٤] بالحواسّ.

[إيراد إشكالٍ]

و أقول: في كلٍّ منهما ما عرفت، مع[٥] أنّه يرد على الشّقّ الأوّل بخصوصه: أنّه دفع الإيراد المصدّر بـ«لا يقال»[٦] [٣٤] بأنّه[٧] يلزم أن يكون قائماً بمحلٍّ و كلامنا على ما[٨] فرض عدم قيامه بمحلّ.[٩]

[صحّة الصّورة الرّابعة]

فإذا انتهى الكلام إلى ما يختصّ بكونه غير[١٠] حالٍّ في محلٍّ، لا يرد مثله على تقدير الحلول أصلاً كما لا يخفى؛ فبقى القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضع.

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة، و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة. و ذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل و بين ما هو بالقوّة.

[إيراد إشكالٍ]

و لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون[١١] حدوثها في محلّها مقارناً لحدوثها في الأذهان أو مقدّماً عليه؟ إذ الواجب حصول المطابق[١٢] به حال حصولها،[١٣] لا حصولها دائماً. لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليلٍ.

---

١. مج ٣، مج ٢، مش ٢، مش ٤، آس ١: الشّق الأوّل
٢. مج ٣، آس ١: هذا الوجه
٣. مج ٣، آس ١: انّما يدرك؛ مش ١: ~ لا تدرك
٤. مج ٣، آس ١: ~ إلّا (انّما يدرك بالحواس)
٥. مج ٢، مش ٢: ~ مع؛ مج ٣، آس ١: على
٦. مج ١: ثمّة؛ مش ١، مش ٤: ~ المصدّر
٧. مج ٣، آس ١: أنّه
٨. مج، آس ١: ~ ما
٩. آس ١: ثباته بمحلّ ما
١٠. مش ٤: ~ غير
١١. مج ٢، مش ٢: ~ أن يكون
١٢. مج ١: التّطابق
١٣. مج ٣، آس ١: حصول المطابقة

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا في وقتٍ من الأوقات؛ لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّر و استحالة و من غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ. فواجبٌ أن يكون محلّها كذلك و إلاّ فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.

[تقرير الدّواني للمقدّمة السّابعة]

هذا دليلٌ آخر على عدم كون ذلك[١] المحلّ بالقوّة. و تقريره:

إنّ الأحكام اليقينيّة مثل:[٢] «أنّ الواحد أقلّ من الإثنين» و «قطر المربّع لا يساوي ضلعه»، ضروريّ الثّبوت أزلاً و أبداً؛ من غير تقيّدٍ[٣] بوقتٍ و مكانٍ فلابدّ لها من مطابقٍ كذلك، ضرورة أنّ الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتاً دائماً ضروريّاً؛[٤] و لمّا كانت صادقةً، وجب أن يكون مضمونها ثابتاً كذلك؛ فيكون محلّها أيضاً ثابتاً كذلك، ضرورة استلزام ثبوت الحالّ[٥]، ثبوت[٦] المحلّ. و هذا الدّليل أقوى ممّا سبق إذ لا يتوجّه عليه[٧] المنع المورد[٨] هناك.

[دخلٌ و دفع]

لا يقال: يرد عليه المنع أيضاً لجواز أن يحدث[٩] المطابق له[١٠] في محلّه[١١] حال[١٢] الحكم الذّهني أو قبلَه، لكن يكون[١٣] هناك أيضاً مطلقاً غير مقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ[١٤] في الذّهن بعينه. وَلْنفرض أنّ لها[١٥] مدركاً آخر[١٦] غير الأذهان، كلّما ينتقش الذّهن بحكمٍ من الأحكام اليقينية، يتمثّل قبله أو معه مضمونه[١٧] في[١٨] ذلك المدرك على النّحو[١٩] الّذي انتقش الذّهن به: إن[٢٠]

---

١. مج ٣، آس ١: ~ ذلك
٢. مج ١: من
٣. مج ٢، مج ٣، مش ٢، مش ٤: تقييد
٤. مج ٣: ~ ضروريّاً
٥. مش ١: ~ ثبوت الحالّ
٦. مج ٣، آس ١: بثبوت
٧. مج ١: ~ عليه
٨. مج ٢: المذكور
٩. مج ٢، مش ٢: يحصل؛ مج ١: + له
١٠. مج ٢، مج ٣، مش ٢، آس ١: به؛ مش ١: ~ له
١١. مش ٤: ~ في محلّه
١٢. مج ٣، آس ١: ~ حال
١٣. مج ٢، مش ٤، مش ٢: ~ يكون
١٤. مج ٣: + كما
١٥. مج ٢، مج ١: ~ لها؛ مج ٣: لهما
١٦. مج ٣، آس ١: ~ آخر
١٧. مج ١: مضمون
١٨. مج ١: ~ في
١٩. مج ٢، مش ٢: الوجه
٢٠. مج ٣: أو

كان[١] مطلقاً فمطلقاً و إن[٢] كان مقيّداً فمقيّداً و إن كان[٣] دائماً فدائماً و إن كان[٤] ضروريّاً فضروريّاً، إلى[٥] غير ذلك.

لأنّا نقول: لمّا[٦] حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها دائماً مثلاً، فلابدّ أن[٧] يثبت ذلك المضمون دائماً[٨] بنحوٍ من أنحاء الثّبوت، و إلّا لم يتحقّق مضمون القضيّة، فلم يكن صادقاً.

و تحقيقه: إنّا قد[٩] حكمنا في تلك القضايا بثبوت[١٠] المحمولات للموضوعات ثبوتاً[١١] دائماً فلابدّ أن يتحقّق ثبوتٌ[١٢] دائمٌ[١٣] لها[١٤] في[١٥] خارج الذّهن، و إلّا لم يكن صادقاً بالضّرورة. و لو كان في[١٦] مدركٍ آخر موجودٌ مقيّدٌ بالدّوام، فإنّ اتّصاف ما في[١٧] ذلك المدرك بالصّدق أيضاً ممّا يقتضي تحقّق هذا الثبوت، كما لا يخفى على من له أدنى فطنةٍ.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجود قائمٍ بنفسه في الخارج غير ذي وضعٍ مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال و يكون هو و هي بهذه الصّفات أزلاً و أبداً.

[تقرير الدّواني للبرهان بعد إيراد المنوع السّابقة]

و[١٨] قد عرفت ما في الأدلّة من المنوع. فالّذي[١٩] يتمّ من[٢٠] تلك المقدمات، هو أنّه لابدّ من محلٍّ يتمثّل فيه القضايا الضّرورية و[٢١] الدّائمة، أزلاً و أبداً.[٢٢] و بالجملة شيءٌ يتحقّق

---

١. مج ٣، مج ١: ~كان
٢. مج ٣: ~كان
٣. مج ٣، مج ١: ~كان
٤. مج ٣، مج ٢، مج ١: ~كان
٥. مش ١: و
٦. مش ٢، مج ٢: إن؛ مج ٣، آس ١: لَوْ
٧. آس ١: ~بدّ؛ مج ٣: ~بَدّ أن
٨. مش ٢: ~دائماً
٩. مج ٣، آس ١: إذا؛ مش ١: ~قد
١٠. مج ١: ثبوت
١١. مج ٣، آس ١: ~ثبوتاً
١٢. مش ٢، مج ٢: ~ثبوت؛ مج ٣: بثبوتٍ
١٣. مج ٣، آس ١: بثبوتٍ دائمٍ
١٤. مج ٢، مش ٢: ~لها
١٥. مج ٢، مش ٢: ~في
١٦. مش ٤: ~ثبوت دائم... و لو كان في
١٧. مج ١: ~ما في
١٨. مج ٢، مش ٢، مج ٣، آس ١: ~و
١٩. مج ٢، مش ١، مش ٢، مش ٤، آس ١: و الّذي
٢٠. مج ٢، مش ٣: في
٢١. مج ٢، مج ٣، مش ٢: ~و
٢٢. مج ٢، مش ٢: ~و أبداً

فيه[١] مضمون القضايا[٢] حال[٣] اعتبار الحكم، أعني[٤] حال ثبوت[٥] المحمول للموضوع؛ إن دائماً فدائماً؛ و إن وقتاً فوقتاً. هذا بعد[٦] التّنزّل عن بعض المنوع السّابقة.

[عدم جواز كون ذلك الموجود واجبَ الوجود]

و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعنى واجبَ الوجود لذاته عزّت أسماؤه. و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل و أوّل الأوائل يمتنع أن تكون فيه كثرةٌ و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ و أن يكون محلاًّ قابلاً لكثرةٍ يتمثّل فيه.

[إشكالٌ في كيفيّة تحقّق الكثرة في المحلّ الواحد]

و[٧] لك أن تقول: فكيف[٨] تتحقّق هذه الكثرة في هذا المحلّ؟

لأنّه[٩] إن كان من الواجب، فهذا خلفٌ لما مرّ[١٠] آنفاً؛[١١] و إن كان من ذات المحلّ لزم كون الشّيء الواحد[١٢] فاعلاً و قابلاً.

[إشكالٌ في صدور الكثرات من الواحد] [٣٥]

و على التّنزّل من ذلك[١٣]، فهذا المحلّ[١٤] هو أوّل المعلولات[٣٦] كما[١٥] سيصرّح به و ليس فيه من جهات الكثرة ما تفي بهذه الكثرات. و الواحد لا يصدر عنه الكثرة و ما تفي بهذه الكثرات[١٦] إلّا[١٧] من جهة كثرة.[١٨] [٣٧]

---

١. مج ٣، آس ١: محقّق منه
٢. مش ١: ~ الضّرورية و الدّائمة... مضمون القضايا
٣. مج ٢، مج ٣، آس ١: ~ حال
٤. مج ٢، مش ٢: أى
٥. مج ٢، مش ٢: ما ثبت؛ مج ٣، آس ١: ما يثبت
٦. مج ٣، آس ١: ~ بعد
٧. مج ٣، مج ١: ~ و
٨. مش ١: كيف
٩. مج ٣، مج ٢، مج ١: ~ لأنّه
١٠. مج ٣، مج ١: ~ لما مرّ
١١. مش ١: ~ لما مرّ آنفاً
١٢. مش ٤: ~ الواحد
١٣. مش ٢، مج ٢: ~ من ذلك
١٤. مج ٣، آس ١: ~ لزم كون الشّيء... فهذا المحلّ
١٥. مش ٤: + هو
١٦. مج ٣، مش ٤، آس ١: ~ و ما تفي بهذه الكثرات
١٧. مش ٢، مج ٢: ~ و الواحد لا يصدر عنه... الكثرات إلّا
١٨. مج ٣: جهاتٍ كثيرةٍ

[إشكالٌ في كيفيّة علمه تعالى بهذه الكثرة]

ثمّ[١] أقول: لا يخلو من أن تكون تلك الكثرة[٢] معلومةً للواجب أوْلا، و الثّاني محال.

و على[٣] الأوّل لا يخلو من أن تكون حاصلاً في ذات الواجب أوْلا.

و على الأوّل يكون الواجب محلّاً لتلك الكثرة، فلا يصحّ ما قاله من أنّه لا يجوز أن يكون الواجب محلّاً لها.

و على الثّاني لا يخلو من أن[٤] يكون حاصلاً في محلٍّ آخر، أوْ لا في محلٍّ آخر.[٥]

و على الأوّل يكون علم الواجب[٦] متوقّفا على وجودها في ذلك المحلّ و هو محالٌ.

و على الثّاني لا يثبت ما ادّعاه[٧] من[٨] وجود محلٍّ[٩] يتمثّل فيه تلك الكثرة.

[مقارنة المصنّف بين ذلك الموجود الّذي أثبته، و اللّوح المحفوظ]

ثمّ إنّ المصنّف لذهوله عن هذه المنوع قال:

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بالعقل الكلّ و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطبٍ و يابسٍ. و ذلك ما أردناه و اللّه الموفّق و المعين، و صلّى اللّه على محمّدٍ(ص) و آله الطّاهرين.

[إشكالٌ آخر من الدّواني]

أقول: إنّما ثبت كونه عقلاً[١٠] إن لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات و لم يثبت ذلك بما ذكره[١١] بل[١٢] على تقدير تمامه، إنّما يثبت كونه بالفعل من حيث التّمثّل بتلك[١٣] المعقولات؛ و من الجائز أن يكون له صفاتٌ منتظرةٌ سوى تلك المعقولات.

---

١. مش ٤: ~ ثمّ ٢. مش ٢، مج ٢: ~ الكثرة؛ مش ٤: الكثرات ٣. مش ٤: ~ على

٤. نسخه دا ١ پس از دو صفحه مفقوده از اينجا آغاز می‌شود.

٥. مج ١، مش ١: ~ آخر؛ مج ٢: ~ محلٍّ آخر؛ مش ٢، مج ٣، آس ١: ~ في محلٍّ آخر

٦. مج ٢: علمه ٧. مج ٢، مش ٢: مدّعاه ٨. مج ١: + أنّ

٩. مج ٣، آس ١: ~ محلّ ١٠. مش ٢، مج ٢: ~ عقلاً

١١. مش ٤: ذكر؛ مج ٣، آس ١: ذكرناه ١٢. مش ٢، مش ٤، مج ٢: و

١٣. نسخه مش ٣، پس از صفحات مفقوده از اينجا آغاز می‌شود.

[دخلٌ و دفعٌ]

فلئن قال:[١] إنّا[٢] لا نعتبر[٣] في مفهوم[٤] العقل[٥]، كونه بالفعل من جميع الجهات و لا مشاحة في الاصطلاحات؛

فقلت:[٦] مخالفة[٧] كلام القوم[٨] المشهور بين الجمهور، من غير ضرورةٍ[٩] داعيةٍ إليه[١٠]، في قوّة الخطاء عند المحقّقين[١١].[٣٨]

[إيراد الدّواني على تسمية المصنّف ذلك الموجود بالعقل الكلّ]

ثمّ ذلك المحلّ[١٢] قد يكون[١٣] نفساً فلكيّاً أوْ غيرها من النّفوس[١٤] إن أمكن[١٥] انتقاشها بجميع المدركات. فلو[١٦] أراد بالعقل الكلّ ما شمل[١٧] تلك[١٨] المحتملات، فلا يخفى شناعته، على أنّ من أنصف، اعترف بأنه أراد بالعقل الكلّ هاهنا ما هو المشهور بين الحكماء و حينئذٍ يرد[١٩] عليه المنع المذكور[٣٩] بل يتوجّه عليه أنّه لِمَ[٢٠] لا يجوز أن يكون بعض الأحكام الّتي لم يخطر ببال أحد، غير موجودة فيه[٢١] و يتحصّل فيه إذا خطر[٢٢] ببالٍ[٢٣]؟ فلا يكون[٢٤] تمثّل[٢٥] المعقولات أيضاً بالفعل.[٢٦]

هذا ما سنح لي من الكلام[٢٧]. على هذه الرّسالة أثناء الملاحظة من دون تفرّغ تامٍ.

١. مش ١: فللقائل أن يقول
٢. مش ٤: ~ إنّا
٣. مج ٢، مش ٢، دا ١: نعتبر
٤. مش ٤: مفهومه
٥. مش ٤، مش ٢، مج ٢: ~ العقل
٦. مج ٣: قلت
٧. مش ٢، مش ٣، مج ٢: قلت فمخالفة
٨. مش ٢، مش ٤، مج ٢، مج ٣، دا ١، آس ١: ~ كلام القوم
٩. مج ٢، مش ٢: ~ ضرورة
١٠. مج ٢، مج ٣، مش ٢، آس ١: ~ إليه
١١. مج ٣، مج ١: المحصّلين
١٢. مش ٤: ~ المحلّ
١٣. مج ٢، مج ١، مش ١: لا يكون
١٤. مج ٣، آس ١: ~ النّفوس
١٥. مج ٢، مش ٢: ~ نفساً فلكيّاً... إن أمكن
١٦. مج ٢، مج ٣، مش ٤، مش ٢، مش ٣: فإن
١٧. مش ٣، دا ١: يشتمل؛ مج ٣، آس ١: اشتمل؛ مج ٢، مش ١، مش ٢، مش ٤: يشمل
١٨. مش ٤: جميع
١٩. مش ٤: ~ حينئذٍ يرد
٢٠. مش ٢، مج ٢: ~ لم
٢١. مش ٢، مج ٢: ~ فيه
٢٢. مش ٤: أو اخطر
٢٣. مج ١: ببالي؛ مش ١: بالبال
٢٤. مش ٢، مش ٣، مج ٢، مج ٣: + في
٢٥. مج ٣: في مثل
٢٦. مج ٣، مج ٢، آس ١: بالعقل
٢٧. دا ١: الأحكام؛ مش ٤: ~ من الكلام

[تذنيبٌ]

و لي في تحقيق[١] نفس الأمر[٢] كلامٌ بعيد الغور،[٤٠] أرجو من عناية اللّه تعالى[٣] و حسن توفيقه تيسير تحقيقه و تنقيحه[٤]. إنّه خير من أعان و هو المستعان و عليه التّكلان و له الحمد[٥] في كلّ آنٍ و زمانٍ.[٦] فتمّت بحمد اللّه.[٧]

١. مش ٤: ~ تحقيق ٢. مج ٢: ~ الأمر ٣. مج ٣، آس ١: ~ تعالى
٤. مج ٢، مج ٣، مش ٢، آس ١: ~ و تنقيحه؛ مش ٤: تنسيخه
٥. دا ١: و الحمد للّه (پايان نسخه دا ١) ٦. مج ٢، مش ٢: ~ و له الحمد... آنٍ و زمانٍ
٧. مش ٣، مج ٣، مش ٤، آس ١: ~ و له الحمد... فتمّت بحمد اللّه

[۴]

الحاشية على

رسالة إثبات العقل المجرّد للطوسي

و شرح الدّواني عليها

مولا شمسا الجيلاني (ره)

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم[1]

[إشارة إلى كلام المصنّف]

«قال المحقّق: إنّا لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الخ...»[2]

[ذكر ملخّص استدلال المصنّف]

ملخّص استدلاله قدّس سرّه:

[المقدّمة الأولى]

إنّ لنا أحكاماً كثيرةً صادقةً بيقين، و أحكاماً كثيرةً[3] كاذبةً بيقين؛ كاعتقادات الجهّال و اعتقادات[4] أصحاب الجهل المركّب.

[المقدّمة الثالثة] [٤١]

و الاعتقادات الصّادقة اليقينيّة و الكاذبة بيقين مشتركتان في الوجود الذّهنى، و مختلفتان باعتبار وجود آخر، و هو الوجود في نفس الأمر؛ على ما عرفت مشروحاً فيما سبق.

---

١. مج ٩: متن رساله خواجه طوسى به طور كامل آورده شده است؛ مج ٨: + هذه حاشيةٌ على رسالة إثبات العقل للمحقّق الطّوسي رحمه الله

٢. دا ٣: ~ «قال المحقق...».

٣. دا ٣: ~ كثيرة

٤. مج ٨: اعتقاد

[المقدّمة الرابعة]

فالأحكام الصّادقة بيقين، لها وجودٌ آخر بحسب نفس الأمر و لا دخل لاعتبار المعتبر و تصوّر المتصوّر في ذلك الوجود كالحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين و الكلّ أعظم من الجزء و أمثالهما. فإنّ الحكم فيهما صادق بيقين.

[المقدّمة الخامسة]

و لا يكون لذلك الحكم الصّادق ربطٌ بزمانٍ و لا مكانٍ و لا وضعٍ من الأوضاع و لا حيّزٍ من الأحياز. و لا دخل لاعتبار المعتبر و تصوّر المتصوّر في ثبوت الحكم اليقيني؛ على ما عرفت مراراً،[١] فيكون صادقاً أزلاً و أبداً.

و ذلك الحكم الصّادق أزلاً و أبداً يكون حكماً صادقاً مطابقاً لنفس الأمر[٢] فيكون لذلك الحكم الصّادق[٣] وجودٌ آخر وراء الوجود في ذهننا، و هو الوجود في نفس الأمر. و يكون الوجود الذّهنى مطابقاً ـ بالكسر ـ للوجود بحسب نفس الأمر أزلاً و أبداً.[٤]

[المقدّمة الثّانية للمصنّف]

و المطابقة لا توجد إلّا بين أمرين يكون أحدهما مطابقاً ـ بالكسر ـ و الآخر مطابقاً ـ بالفتح ـ فالحكم الصّادق الّذي في ذهننا، مطابق ـ بالكسر ـ و الحكم الّذي يكون مطابقاً ـ بالفتح ـ هو الحكم الموجود في[٥] نفس الأمر.

و لمّا فرض أنّ ما في ذهننا صادقٌ أزلاً و أبداً و كلّ حكمٍ[٦] صادقٍ أزلاً و أبداً يكون مطابقاً ـ بالكسر ـ لنفس الأمر[٧] أزلاً و أبداً، و هذا لا يتصوّر إلّا بعد تحقّق أمرٍ أزليٍّ يكون ذلك الأمر الأزلي محلّاً لجميع الأحكام الصّادقة، و يحصل المطابقة بين الأحكام الصّادقة الّتي في

---

١. مج ٨، دا ٣: ~ على ما عرفت مراراً
٢. مج ٨: لما في نفس الأمر
٣. مج ٨: الآخر
٤. مج ٩: ~ أزلاً و أبداً.
٥. مج ٩: ~ الحكم الموجود في
٦. مج ٨: ~ حكم
٧. مج ٩: لنفس الأمر: «للوجود بحسب نفس الأمر».

أذهاننا و بين الأحكام الصّادقة الّتي تكون مرتسمةً في ذلك الأمر الأزلي لأنّ الأحكام الصّادقة صورٌ علميّةٌ يقينيّةٌ. فلا يجوز قيامها بذاتها و إلّا يلزم المُثُل الأفلاطونيّة.

و لمّا كان جميع الأحكام الصّادقة [شيئاً][١] يكون صدقها أزليّاً[٢]، تكون صادقةً[٣] ازليّاً[٤]. فلابدّ أن يكون لجميع تلك الأحكام الصّادقة مطابقٌ ـ بالفتح ـ، فيجب أن يكون ذلك الأمر محلاًّ لجميع الأحكام الصّادقة بحيث لا يفوت عنه شيءٌ من الأحكام الصّادقة الأزليّه سواءٌ كانت تلك الأحكام يتصوّرها ذهنٌ من أذهاننا، أولا؛ لأنّ صدق الأحكام الصّادقة الأزليّة غير متعلّقٍ بتصوّر متصوّرٍ و إدراك مدركٍ و اعتبار معتبر؛ فلابدّ أن يكون ذلك الأمر الأزلى انتقش فيه صور جميع الأحكام الصّادقة أي الصّور التّصديقيّة اليقينيّة الصّادقة.

و تكون تلك الأحكام الصّادقة الأزليّة المرتسمة فيه في الأزل مطابقات ـ بالفتح ـ للأحكام الصّادقة الأزليّة الّتي في أذهاننا و ما في أذهاننا مطابقاتٌ ـ بالكسر ـ على ما عرفت مراراًـ، فوجب أن يكون في الأزل موجودٌ أزليٌّ قائمٌ بذاته لا ربط له بزمانٍ و لا مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ، فيكون ذلك الأمر مجرّداً في ذاته و فعله و محلّاً لجميع صور[٥] الأحكام اليقينيّة الصّادقة الأزليّة بحيث لا يفوت عنه شيئ من الأحكام الصّادقة الأزليّة.

[بطلان كون ذلك الموجود المجرّد واجبَ الوجود]

و ذلك الموجود المجرّد إمّا أن يكون واجب الوجود بالذّات و هو باطلٌ، لأنّ الواجب بالذّات يمتنع أن يصير محلاًّ للكثرة، فبقي أن يكون جوهراً مجرّداً[٦].

[التّعابير عن الموجود المجرّد المذكور]

و لنسمّه بالعقل و هو الّذي يعبّر عنه بالعقل الأوّل في كتب الحكمة و في القرآن الكريم تارةً باللّوح المحفوظ و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على جميع صور[٧] الأوّلين و الآخرين فلو لم يكن ذلك الموجود الكذائى، لم يحصل المطابقة بين الأحكام الصّادقة الأزليّة الحاصلة

---

١. مج ٨، دا ٣: ـ شيئاً
٢. مج ٨، دا ٣: + و أبديّاً
٣. مج ٩: + أزلاً
٤. دا ٣، مج ٨: ـ تكون صادقةً أزلياً
٥. مج ٨، دا ٣: ـ صور
٦. مج ٨: ـ مجرّداً جوهراً
٧. مج ٨: + جميع

في أذهاننا، و بين الأحكام الموجودة في نفس الأمر. فوجود جميع الأحكام الصّادقة الأزليّة بحيث لا يشذّ عنها شيءٌ من الأحكام الصّادقة الأزليّة في ذلك العقل بطريق الارتسام فيه، مصحّح لحصول المطابقة بين الأحكام[١] الصادقة[٢] الأزليّة الّتي تحصل في أذهاننا، و بين الأحكام الصّادقة المرتسمة في ذلك العقل أزلاً و أبداً. لأنّك قد[٣] عرفت أنّ المطابقة لا يتصوّر[٤] بدون الإثنينيّة. فوجود ذلك العقل الأزلي[٥] الّذي[٦] هو المحلّ المرتسم فيه في الأزل صور جميع الأحكام الصّادقة الأزليّة بحيث[٧] لا يشذّ عنها شيءٌ من الأحكام الصّادقة الأزليّة، ضروريٌّ لتصحيح تحقّق المطابقة. فلولاه لامتنع وجود المطابقة للأحكام الصّادقة.[٨]

[٩]هذا محصّل استدلاله.

[إيرادات المحشّي على المصنّف]

و فيه بحثٌ من وجوه:

[الإشكال] الأوّل:

أنّه يلزم بناءً على القول بوجود موجودٍ أزليٍّ قائم بنفسه سوى الواجب جلّ شأنه و هو منفيٌّ بإجماع الملّيّين و بالبراهين العقليّة أيضاً؛ فمن أراد الاطّلاع عليها[١٠] فليراجع إليها في رسالتنا المعمولة في *إثبات حدوث العالم*.

و[الإشكال] الثّاني:

أنّ المطابقة و إن لم يحصل بدون الإثنينيّة[١١] لكن لا نسلّم أنّه لابدّ من الإثنينيّة المتباينة[١٢] المنفصلة[١٣] في الوجود المتعدّد بالشّخص، بل يكفي الإثنينيّة الحاصلة بالمغايرة الاعتباريّة الذّهنيّة كما في «الإنسان نوعٌ» و «الحيوان جنس». و في[١٤] «الأربعة زوجٌ»، إذا كان المراد إثباتُ الزّوجيّة في الذّهن؛ لأنّك قد عرفت أنّ الوجود الذّهني قسمان:

---

١. مج ٩: ـ الأحكام ٢. مج ٨: + و ٣. دا ٣: لا شك أنّك ٤. مج ٨: ـ لا يتصوّر
٥. مج ٨: ـ الأزلي ٦. دا ٣: ـ الّذي ٧. دا ٣: ـ بحيث ٨. مج ٨: ـ للأحكام الصّادقة
٩. مج ٨: + و ١٠. مج ٨، دا ٣: ـ عليها ١١. دا ٣: الإثنين
١٢. دا ٣، مج ٨: ـ المتباينة ١٣. مج ٨: ـ المنفصلة
١٤. مج ٨: ـ في

[أقسام الوجود الذّهني]

أحدهما: الوجود الذّهني المشترك بين الصّوادق و الكواذب و هو أصل الوجود الذّهني.

و **ثانيهما:** نحو الوجود الذّهني المختصّ بالصّوادق، و هو الّذي يعبّر عنه بالحاذی حذو الخارجي على ما عرفت فيما سبق مشروحاً.

و الحاصل: أنّ الأحكام إن كانت أحكاماً خارجيّةً نحو زيدٌ كاتبٌ بالفعل، فحينئذٍ[1] يحصل المطابق بالكسر و المطابق بالفتح فالمطابق بالكسر هو ما في الذّهن، و المطابق بالفتح هو ما في الخارج. و لا احتياج في ذلك إلى وجود العقل و إلى ارتسام الأحكام اليقينيّة في ذلك العقل على ما عرفت فيما سبق.

و إن كانت أحكاماً ذهنيّةً. فالمطابق بالكسر هو ما في الذّهن بما هو[2] في الذّهن و المطابق بالفتح هو ما في الذّهن أيضاً لكن باعتبارٍ آخر و هو الوجود الذّهني الحاذي حذو الخارجي على ما عرفت فيما سبق.

[كفاية المغايرة الاعتباريّة في حصول المطابقة]

و المغايرة الاعتباريّة كافية في حصول المطابقة، كما أنّ المغايرة الاعتباريّة العلقيّة كافيةٌ في الفرق بين الكلّي و الجزئي. فإنّ حقيقة الإنسان إذا حصلت في الذّهن فيحصل لها اعتباران:

أحدهما من حيث أنّها متمثّلةٌ في ذهنٍ شخصيّ. فباعتبار التمثّل الذّهني جزئيٌ شخصيٌّ ذهني، و مع قطع النّظر عن التّمثّل الذّهني أي أخذها بما هي هي مع قطع النّظر عن التّمثّل الذّهني كلّي.

فلا نسلّم أنّ وجود العقل في الأزل ضروريٌّ لتصحيح المطابق بالكسر و المطابق بالفتح. لأنّا صحّحنا المطابق بالكسر و المطابق بالفتح بلا احتياج إلى وجود العقل في تصحيح المطابق بالكسر و المطابق بالفتح قطعاً، على ما عرفت فيما سبق تفصيلاً؛ بل قد بيّنّا أنّه لو كانت المطابقة[3] باعتبار وجود الأحكام الصّادقة في العقل، يلزم الفساد؛ فلا نطول بإعادته.

---

١. مج ٩: «فحينئذٍ»: في

٢. مج ٩: ـ هو

٣. مج ٨، دا ٣: ـ المطابقة

و[1] [الإشكال] الثّالث:

أنّه إذا كان ما سوى اللّه تعالى[2] حادثاً ـ كما هو الحقّ عقلاً و نقلاً ـ فيكون جميع ما سوى اللّه تعالى معدوماً في الأزل و قد عرفت أنّ المعدوم بما هو معدومٌ لا يثبت له شيءٌ أصلاً[3] و قد[4] يكون جميع الأشياء مسلوبةً عنه سلباً بسيطاً تحصيليّاً حتّى الذّات و الذّاتيّات؛ فلا يصحّ عقد قضيّةٍ موجبةٍ صادقةٍ أزليّةٍ يكون موضوعها ممكن الوجود سواءٌ كانت تلك القضيّة الموجبة الصّادقة الأزليّة خارجيّةً أو ذهنيّةً ـ على ما عرفت فيما سبق مشروحاً ـ فالحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين و الكلّ أعظم من الجزء و نحوهما صادقٌ أزلاً كاذبٌ أزلاً؛ لأنّه لو كان «الواحد نصف الإثنين» صادقاً في الأزل، يلزم وجود الواحد و الإثنين في الأزل. و العقل و النّقل قد حكما بأن ما سوى اللّه تعالى معدومٌ في الأزل. و قد عرفت أنّ المعدوم بما هو معدوم، يكون[5] جميع الأشياء مسلوبةً عنه، حتّى الذّات و الذّاتيات.[6]

و لا شكّ أنّ الحكم عبارةٌ عن الصّورة العلميّه الإذعانيّة. و إذا فرض أنّ الحكم الصّادق يكون صدقه أزليّاً، و صدقه عبارةٌ عن مطابقته مع نفس الأمر، فيلزم أن يكون في نفس الأمر حكمٌ موجود أزليّ، يكون هو المطابق بالفتح. و قد عرفت أنّ الحكم عبارةٌ عن الصّورة العقليّة الإذعانيّة، فيلزم أزليّة تلك الصّورة مع أزليّة المحلّ الّذي حالّةٌ فيه و أزليّة ما سوى اللّه تعالى باطلةٌ، فلا يصحّ القول بأنّ صدقَ الحكم أزليٌّ.

[الجواب عن السّؤال المقدّر]

لا يقال: المستدلّ ادّعى أزليّة صدق الحكم لا أزليّة تحقّق الحكم. و فرق ما بين صدق الحكم و تحقّق الحكم؛ لأنّ[7] تحقّق الحكم و وجوده في الأزل مستلزم لوجود المحكوم عليه و وجود المحكوم[8] به أيضاً في الأزل. و أمّا صدق الحكم لا يكون مستلزماً لوجود المحكوم عليه و المحكوم[9] به في الأزل. مثلاً إذا قلنا: «كان زيدٌ قائماً في الزّمان الماضي»، فنحكم الآن بصدق هذا الحكم، فزمان الحال ظرف صدق الحكم لا تحقّق الحكم، لأنّ الحكم قد تحقّق في

---

١. مج ٨: ~ و ٢. دا ٣: ~ تعالى ٣. مج ٩: قطعاً ٤. دا ٣، مج ٨: ~ قد

٥. دا ٣، مج ٨: ~ يكون ٦. دا ٣، مج ٨: ~ حتّى الذّات و الذّاتيات

٧. مج ٩: ~ لأنّ ٨. مج ٨: ~ وجود المحكوم ٩. مج ٨: ~ المحكوم

الزّمان الماضي، لأنّ الحكم بقيام زيد و هو تحقّق قيام زيد لا يكون في زمان الحال بل في الزّمان الماضي فقط.

فظهر أنّه يجوز أن يكون صدق الحكم ثابتاً دائماً و لا يكون تحقق الحكم دائماً؛ و مثل هذا جارٍ في الأحكام الكلّية الصّادقة الغير المتعلّقة بزمانٍ و مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ و وقتٍ.[١] فإنّ النّفوس النّاطقة[٢] الإنسانيّة الحادثة تحكم أحكاماً حادثةً و تكون تلك الأحكام صدقها أزليّاً، كحكم أحدنا من النّفوس النّاطقة الإنسانيّة الحادثة بأنّ الواحد نصف الإثنين و أمثاله.

فإنّك[٣] قد عرفت أنّ مثل هذا الحكم لا يكون صدقه متعلّقاً بزمانٍ و مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ و وقتٍ دون وقتٍ فيكون صادقاً أزلاً و أبداً.

و صدق الحكم عبارةٌ عن مطابقته لنفس الأمر، و هذه المطابقة لا تكون في وقتٍ دون وقتٍ و زمانٍ دون زمانٍ فتكون تلك المطابقة ثابتةً أزلاً و أبداً، فيلزم أن يكون في نفس الأمر مطابقٌ ـ بالفتح ـ لأنّ المطابقة لا تحصل إلّا بين أمرين. فيكون الحكم الّذي في «الواحد نصف الإثنين» و أمثاله صادقاً أزلاً و أبداً. و صدق الحكم عبارةٌ عن مطابقته للواقع و[٤] نفس الأمر، فلابدّ من وجودٍ آخر جوهريّ عقليٍ انتقش فيه جميع المطابقات ـ بالفتح ـ على ما عرفت مراراً، و يكون المطابقة ثابتةً بالقياس إليها و يكون المطابق ـ بالكسر ـ الحكم الّذي في ذهننا و المطابق ـ بالفتح ـ هو الحكم الّذي يكون مرتسماً في الجوهر المجرّد الأزليّ الّذي هو العقل الكلّي،[٥] على ما صرّح به المحقّق «قدّس سرّه».

لأنّا نقول: صدق الحكم وصفٌ ثابتٌ للحكم و نعتٌ له، و ثبوت صفةٍ لموصوفٍ في أيّ وعاءٍ من أوعية الوجود، لا يمكن بدون وجود الموصوف في ذلك الوعاء. فإذا فرض كون صدق الحكم أزليّاً، فيلزم أن يكون الحكم موصوفاً بالصّدق في الأزل، فيجب أن يكون الحكم متحقّقاً[٦] و موجوداً في الأزل، لأنّ وجود الصّفة بدون وجود الموصوف محالٌ، لأنّ الصّفة نعتٌ للموصوف، و لها علاقةٌ[٧] افتقاريّةٌ[٨] إلى الموصوف، فيكون مفتقرةً إلى الموصوف و محتاجةً

١. مج ٨: ~ و وقتٍ
٢. دا ٣، مج ٨: ~ النّاطقة
٣. مج ٨: فإن؛ دا ٣: فإذن
٤. دا ٣، مج ٩: ~ للواقع و
٥. دا ٣: عقل الكلّ
٦. دا ٣: محقّقاً
٧. مج ٩: علة
٨. مج ٨: اعتباريّة

إليه في التّحصّل. و وجود المحتاج بدون وجود[۱] المحتاج إليه محالٌ، و إلّا يلزم أن لا[۲] يكون المحتاج محتاجاً و لا المحتاج إليه، محتاجاً إليه؛ فيلزم الخلف. فظهر أنّ أزليّة صدق الحكم لا يتصوّر بدون أزليّة الحكم و تحقّق الحكم في الأزل.

و ظهر أيضاً أنّ الأحكام الصّادقة اليقينيّة الّتي تحدث في أذهاننا و لا يكون تلك الأحكام الصّادقة متعلّقةً بزمان و مكانٍ و وضعٍ و حيّزٍ مثل قولنا: «الموجبة الكلّيّة تنعكس الى موجبة جزئيّة» و «السّالبة الكلّيّة تنعكس كنفسها»،[۳] لا يصحّ أن يقال: إنّ صدق تلك الأحكام الحادثة أزليّةٌ؛ لأنّ حدوث الموصوف مستلزمٌ لحدوث الصّفة و بالجملة الصّفة تابعةٌ لموصوفها في الحدوث و الأزليّة لأنّ الصّفة لا يجوز وجودها مفارقةً عن موصوفها.

فكيف يتصوّر كون الموصوف موجوداً حادثاً و صفته متحقّقةٌ في الأزل؟ فالقول[٤] بأنّ الأحكام الحادثة في أذهاننا أمورٌ صادقة[٥] حادثةٌ و صفاتها و هي صدقها أزليّة متحقّقة في الأزل، بأنّ الأحكام الحادثة في أذهاننا أمورٌ حادثةٌ و صفاتها و هي صدقها أزليّة متحقّقة في الأزل، قولٌ[٦] بلا رويّة و باطلٌ بلا مرية.

[دخلٌ و دفعٌ]

فإن قيل: «إمكان الممكن بالذّات أزليٌّ كما اشتهر من أنّ إمكان الممكن بالذّات الحادث الموجود بعد أن كان معدوماً في الأزل، أزليٌّ مع أنّ الإمكان وصفٌ للممكن بالذّات فيكون الوصف أزليّاً متحقّقاً في الأزل، و لا يكون الموصوف متحقّقاً فيه، لأنّ إمكان الممكن بالذّات لو لم يكن ثابتاً له في الأزل، يلزم انقلاب المهيّة، لأنّ الموادّ منحصرةٌ في الثّلثة، فإذا لم يكن الإمكان بالذّات ثابتاً لأمرٍ في الأزل، يلزم أن لا يكون ذلك الأمر ممكناً بالذّات. و إذا لم يكن ممكناً بالذّات، يلزم أن يكون واجباً[۷] بالذّات أو ممتنعاً بالذّات؛ لأنّ كلّ أمرٍ[۸] لا يخلو من[۹] أحدٍ من[۱۰] الموادّ الثّلث. و إذا كان واجباً بالذّات أو ممتنعاً بالذّات، يلزم أن يكون ما فرض أنّه

---

۱. مج ۸: ~ وجود
۲. مج ۸: ~ لا
۳. مج ۸: ~ السّالبة الكلّية... كنفسها ـ
٤. دا ۳: ~ فالقول
۵. دا ۳: ~ صادقة
٦. مج ۹: ~ «و صفاتها و هي صدقها... في الأزل قولٌ»
۷. مج ۹: ~ «و إذا لم يكن ممكناً... يكون واجباً»
۸. مج ۸، دا ۳: أمراً؛ مج ۹: أمراً ما
۹. مج ۸: عن
۱۰. مج ۸: ~ من

ممكنٌ بالذّات، واجباً بالذّات فيلزم الانقلاب و الخلف معاً. فثبت أنّه لابدّ أن يكون إمكان الممكن بالذّات، ثابتاً له في الأزل و إلّا يلزم المحال على ما عرفت مفصّلاً.

قلت: تحقيق المقام أن يقال: لا يخلو من أن يكون الإمكان الذّاتى صفةً وجوديّةً ثابتةً للممكن بالذّات سواءٌ كانت صفةً انضماميّةً أو صفةً انتزاعيّةً أو لا يكون كذلك، بل يكون الإمكان الذّاتي عبارةً عن سلب ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات سلباً بسيطاً تحصيليّاً لا عدوليّاً. فإن كان صفةٌ وجوديّةٌ[١] ثابتةً للممكن بالذّات في الأزل، فيجب أن يكون موصوفها أيضاً موجوداً في الأزل؛[٢] لأنك قد عرفت أنّ وجود الصّفة سواءٌ كانت انضماميّةً أوْ انتزاعيّةً، يجب أن يكون مع وجود الموصوف و يمتنع بدون وجود الموصوف.[٣]

و إن كان عبارةً عن سلب ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات سلباً بسيطاً تحصيليّاً، فيكون الإمكان الذّاتيّ حينئذٍ راجعاً إلى السّالبة لتحقيق[٤] البسيطة لأنّ العقل مثلاً ممكنٌ بالذّات، يرجع إلى أنّه ليس بضروريّ الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات فيكون ايجابه يرجع[٥] إلى السّالبة البسيطة. و قد عرفت أنّ السّالبة البسيطة لا يقتضي وجود الموضوع.[٦] فيصحّ أن يكون إمكان الممكن بالذّات على هذا التّقدير أزليّاً لأنّه يرجع مآله إلى كون العدم أزليّاً. و لا فساد في ذلك.

[وجوه تصوّر ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى ذات الممكن بالذّات]

لأنّ انتفاء ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى ذات[٧] الممكن بالذّات، يتصوّر من وجهين:

[الوجه الأوّل]

أحدهما: انتفاء ضرورة الوجود[٨] و العدم بالنّظر إلى الذّات حين وجود الممكن بالذّات؛

و [الوجه الثّاني]

ثانيهما: انتفاء ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات حين عدم الممكن بالذّات. لأنّ

---

١. مج ٩: وجود
٢. مج ٨: ~موجوداً في الأزل
٣. مج ٨: ~و يمتنع بدون وجود الموصوف
٤. مج ٨: ~ لتحقيق
٥. دا ٣، مج ٨: «ايجابه يرجع»: المآل
٦. مج ٨: الموصوف، نسخه بدل: الموضوع
٧. مج ٩: ~ ذات
٨. مج ٩: الوجوب

الأمر المعدوم حين العدم لا يثبت له شيءٌ أصلاً و يكون جميع الأشياء مسلوبةً عنه حتّى الذّات و الذّاتيّات[١] على ما عرفت مراراً. فيجوز أن يكون انتفاء ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى ذات الممكن بالذّات بانتفاء ذات الممكن في الأزل على ما عرفت في تحقيق السّالبة، فلا فساد حينئذٍ في كون إمكان الممكن[٢] بالذّات أزليّاً؛ لأنّ أزليّة[٣] الإمكان على هذا التّقدير يجتمع مع عدم ذات الممكن بالذّات[٤] بانتفاء ذات الممكن في الأزل،[٥] حتّى يلزم تعدّد القدماء و قدم ما سوى اللّه تعالى.[٦] فلا يلزم فسادٌ أصلاً.

فظهر ممّا حقّقنا: أنّ القول بأنّ أزليّة الإمكان لا يستلزم وجود الممكن في الأزل لا يصحّ على إطلاقه، بل إنّما يكون ذلك صحيحاً إذا كان الإمكان بالذّات عبارةً عن سلب ضرورة الوجود و العدم بالنّظر إلى الذّات سلباً بسيطاً تحصيليّاً و لا يكون عبارةً عن[٧] صفةٍ موجودةٍ قائمةٍ بالممكن بالذّات كالسّواد و البياض بالقياس إلى الجسم، و لا عن صفةٍ وجوديّةٍ انتزاعيّةٍ من الممكن بالذّات كالوحدة و الكثرة.

لأنّ الصّفة الانتزاعيّة و إن لم يكن موجودةً بنفسها، لكن يجب أن يكون منشأ انتزاعها موجوداً، فلو كان الإمكان صفةً وجوديّةً[٨] للممكن بالذّات في الأزل، سواءٌ كانت صفةً وجوديّةً انضماميّةً كالسّواد و البياض أو صفةً انتزاعيّةً كالوحدة و الكثرة، يلزم أن يكون الممكن بالذّات موجوداً في الأزل. فأزليّة الإمكان تستلزم أزليّة وجود الممكن بالذّات على تقديرٍ و لا تستلزم على تقديرٍ آخر على ما عرفت مفصّلاً.

و لا شكّ أنّ صدق الحكم صفةٌ وجوديّةٌ انتزاعيّةٌ ثابتةٌ للحكم. فلو كان صدق الحكم أزليّاً، يلزم أن يكون الحكم أيضاً أزليّاً متحقّقاً في الأزل. و لا يصحّ أن يكون الحكم حادثاً في ذهنٍ من الأذهان و صدقه ثابتاً في الأزل على ما عرفت مشروحاً.

و القول بأنّه إذا تحقّق قيام زيدٍ في الزّمان الماضي فقط، فنحكم بصدق هذا الحكم دائماً.

---

١. دا ٣، مج ٨: ـ «حتّى الذّات و الذّاتيات» ٢. مج ٨: ـ الممكن ٣. مج ٩: ـ أزليّة
٤. مج ٨: ـ بانتفاء ذات الممكن... عدم ذات الممكن بالذّات
٥. دا ٣:+ على ما عرفت في تحقيق السّالبة... الممكن بالذّات في الأزل ٦. مج ٨: ـ تعالى
٧. مج ٨: + سلب ضرورة الوجود و العدم ٨. مج ٨: وجود

فتحقّق ذلك الحكم لا يكون دائماً بل[١] في الزّمان الماضي فقط.[٢] و كون صدقه دائماً، قول حقّ لكن[٣] لا ربط له بما[٤] نحن فيه. لأنّ كلامنا في أنّه لا يجوز أن يكون صدق حكمٍ من الأحكام الحادثة في أذهاننا الحادثة أزليّاً على ما عرفت مشروحاً و كما أنّ قيام زيدٍ حدث في الزّمان الماضي، كذلك حدث صدق قيام زيد أيضاً في الزّمان الماضي لأنّ صدق «زيدٌ قائمٌ» موقوفٌ على تحقّق قيام زيد في الخارج. لكن دوام الصّدق لا يستلزم وجودالحكم وجوداً دائميّاً غير منقطعٍ. لأنّ صدق الحكم دائماً موقوفٌ على وجود الحكم و تحقّقه بالفعل في الجملة سواءٌ كان وجود الحكم بالفعل وجوداً[٥] دائماً أو منقطعاً. لأنّ صدق الحكم بالفعل موقوفٌ على وجود الحكم بالفعل و تحقّقه في الواقع و لا يكون[٦] موقوفاً على دوام وجود[٧] الحكم و عدم انقطاع ذلك الوجود كما يظهر بأدنى تأمّل.

فإذا تحقّق بالفعل[٨] حكمٌ في صدق الواقع، فتحقّقه فيه بالفعل يكون كافياً في حصول المطابقة بالفعل. و إذا تحقّقت المطابقة بالفعل، يحصل صدق الحكم دائماً. سواءٌ كان وجود الحكم بالفعل وجوداً دائميّاً أو وجوداً منقطعاً و بالجملة صدق الحكم بالفعل تابعٌ لوجود الحكم بالفعل. فإن كان وجود الحكم بالفعل أزليّاً، يكون صدق الحكم أيضاً أزليّاً و إن كان وجود الحكم بالفعل، حادثاً يكون صدقه أيضاً حادثاً. لأنّ صدق الحكم صفةٌ للحكم.

و لا يصحّ أن يكون الموصوف حادثاً، و يكون صفته ـ سواءٌ كانت صفةً انضماميّةً أو انتزاعيّةً ـ أمراً أزليّاً ثابتاً في الأزل[٩] للموصوف الحادث على ما عرفت مراراً.

فإذا حكم حاكمٌ على «الواحد» بأنّه نصف الإثنين، فلا يخلو من أن يكون وجود ذلك الحكم بالفعل، قديماً أزليّاً أو حادثاً غير أزليّ.

فإذا[١٠] كان قديماً أزليّاً، يكون صدقه أيضاً قديماً أزليّاً. و إن كان حادثاً، كان صدقه أيضاً[١١] حادثاً على ما عرفت مشروحاً مراراً.

و كون الحكم الّذي في «الواحد نصف الإثنين» غير مقيّدٍ بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و

---

١. مج ٨، دا ٣: ~ بل
٢. مج ٩: فقد
٣. مج ٩: + و
٤. مج ٨: فيما
٥. دا ٣: ~ وجوداً
٦. دا ٣: ~ يكون
٧. مج ٨، دا ٣: ~ وجود
٨. مج ٨، دا ٣: ~ بالفعل
٩. مج ٨، دا ٣: ~ في الأزل
١٠. مج ٨: فإن
١١. مج ٩: ~ «قديماً أزلياً و إن كان حادثاً كان صدقه أيضاً»

وضعٍ، لا يستلزم كونه أزليّاً أو كون صدقه أزليّاً. لأنّا نحكم أحكاماً كثيرةً[۱] حادثةً كلّيّةً غير مقيّدةٍ بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و وضعٍ. مثل قولنا: «كلّ[۲] موجبة كلّيّة تنعكس الى موجبةٍ جزئيّةٍ» و «كلّ سالبةٍ كلّيّةٍ تنعكس كنفسها.»[۳]

و كلّ معلول الوجود لا يوجد بذاته مع قطع النّظر عن كلّ ما عدا ذاته. بل يجب أن يكون وجوده بجاعلٍ[٤] خارجٍ عن ذاته و غيرها من الأحكام الّتي تحدث وجودها في أذهاننا، و لا يكون وجود تلك الأحكام متعلّقاً بزمان و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و وضعٍ. لأنّ الحدوث لا يكون منحصراً على الحدوث الزّماني؛ لأنّ الحدوث قد يكون دهريّاً[٤٢] أيضاً. فإنّ الحدوث عند الحكماء القائلين بحدوث العالم، لا يكون حدوثاً زمانياً؛ بل يكون حدوثاً دهريّاً على ما بيّنّا في رسالتنا المعمولة في *حدوث العالم*.[٤٣]

و أيضاً النّفوس النّاطقه الإنسانيّة حادثةٌ عند حدوث البدن و يكون وجودها في أنفسها حادثاً عند حدوث البدن و لا يكون أزليّاً كما هو التّحقيق.

و ليس حدوثها حدوثاً زمانيّاً بل يكون حدوثاً دهريّاً، لأنّ النفس النّاطقة من المجرّدات و ليس الوجود في نفسه للجوهر المجرّد متعلّقاً بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و حيّزٍ و وضعٍ؛ لأنّ الجوهر المجرّد باعتبار وجوده في نفسه لا يكون متعلّقاً بزمانٍ و مكانٍ و وقتٍ و وضعٍ و حيّزٍ.

و إذا كان الوجود في نفسه للجوهر المجرّد حادثاً، يلزم أن يكون حدوثه حدوثاً دهريّاً لا زمانيّاً. و أيضاً الكلّي الطّبيعي موجودٌ في الخارج بحكم البرهان العقلي، و كلّ كلّيٍ طبيعيٍّ داخلٌ في المجرّدات.

فإذا كان الوجود في نفسه للكلّيّ الطّبيعي حادثاً، يلزم أن يكون حدوثه حدوثاً دهريّاً لا زمانيّاً.

و بالجمله كما أنّ الحوادث الزّمانيّة كثيرةٌ، كذلك الحوادث الدّهريّة أيضاً كثيرةٌ. فلا يكون الحادث منحصراً على الحادث الزّماني على ما عرفت مشروحاً.[۵][٤٤]

---

۱. مج ۸، دا ۳: ~ كثيرة
۲. مج ۸، دا ۳: ~ كلّ
۳. مج ۸: ~ و كلّ سالبةٍ كليّة... كنفسها
٤. مج ۸: + و غير ذلك
۵. دا ۳: + س م ش دام ظلّه؛ مج ۹: + تمّت الرّسالة من أفضل المتأخّرين شمسا الجيلاني طاب ثراه على رسالة إثبات العقل للمحقّق الطّوسي.

[۵]

الحاشية على

رسالة إثبات العقل المجرّد للطوسي (رحمه الله) و شرح الدّواني (رحمه الله) عليها

مولا حسين الإلهي الأردبيلي (ره)

بسم اللّه الرحمن الرحيم

[خطبة المحشّي]

هو عالمٌ بالذّات متعالٍ عن صفات الممكنات و الصّلوة و السّلام على رسوله الّذي هو غاية إيجاد الكائنات و آله و عترته المعصومين عن الخطيئات.

و بعد، فيقول الفقير إلى عفو ربّه [العلى] حسين الإلهي الأردبيلي غفر اللّه له و لوالديه و أحسن إليهما و إليه:

لمّا وفّقت لمطالعة الرّسالة النصيريّة ـ روح روحه ـ في *إثبات العقل الكلّ* و تعلّق علم الواجب الّذي هو عينه عند المحقّقين بالموجودات و المعدومات و الممتنعات و شرحه *الجلاليّة* [٤٥] «قدس سرّه»، أردت أن أعلّق [عليه] ما خطر ببالي من التّحقيقات و التّوقيعات على وجه الاختصار مستعيناً [بالقادر] المختار:

١. قول المصنّف: «و بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه...»

قطر المضّلع خطٌّ مستقيمٌ يصل من زاويتين من زوايا الشّكل.[١]

٢. [نقد قول المصنّف: «ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً...»]

إن أراد بالذّهن ما يشمل علم الواجب تعالى، يرد عليه: أنّه يستحيل[٢] أن يتصوّر[٣] حصول

---

١. نسخه مج ١٠ فاقد اين حاشيه مى‌باشد. ٢. مج ١٠: يستحّق ٣. مج ١١: يمكن

حكمٍ معيّن لم يسبق إليه علمه تعالى.

و إن أراد به ما لا يشمل علمه تعالى كما يشعر به[١] قوله: «**فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا**»، يجوز أن يكون نفس الأمر علم الواجب تعالى فلا يثبت وجود موجودٍ غير الواجب تعالى؛ يكون نفس الأمر عبارةً عنه. و سيأتى تحقيق ما هو الحّق في ذلك. فتدبّر![٢]

٣. [نقد قول المصنّف: «إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص»]

فيه بحثٌ. لأنّه يمكن أن يتصوّر المطابقة بين الشّيئين المتغايرين لا بالشّخص. ألا ترى أنّهم حكموا بأنّ الكلّية هي المطابقة للكثيرين و ليس الكلّي كالحيوان مغايراً لفرده كالإنسان أوزيد بالشّخص؛ فالأولى أن يقال: «و نعلم أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالذّات».

٤. [استدراكٌ و نقدٌ على قول الشّارح: «و فيه بحثٌ إذ يكفي التّغاير الاعتباري...»]

أقول: و إن كان التّغاير الاعتباري في تحقّق المطابقة مطلقاً كافئاً[٣]، لكنّ التّحقيق كما سيأتى تفصيله: أنّ مطابقة الحكم للواقع لا يتحقّق إلّا بين المتغايرين بالذّات، ألا ترى أنّ[٤] مطابق «زيدٌ كاتبٌ» مثلاً،[٥] إنّما هو اتّحاد زيد مع الكاتب في الوجود الخارجي و منشأه[٦] صدور الكتابة عن زيد مع قطع النّظر عن أمرٍ آخر[٧] و المطابق ـ بكسر الباء ـ الحكم بالاتّحاد النّاشي عن الشعور بذلك و كذا الحال في القضيّة الذّهنيّة و الفرضيّة الصّادقين المطابق، الحكم بالاتّحاد و المطابق نفسه و منشاؤه الإحساس بذلك[٨].

---

١. مج ١١: «يشعر به»: يتبادر من

٢. مج ١٠: ~ فتدبّر؛ مج ١١: (تحقيق ما هو الحقّ في ذلك فتدبّر): تحقيقه

٣. مج ١١: (أقول: و إن كان التغاير... مطلقاً كافئاً): (و لو سلّم كفاية التّغاير الاعتباري في تحقّق المطابقة مطلقاً)

٤. مج ١٠ و مر ١: فإنّ ٥. مج ١١: ~ مثلاً ٦. مج ١٠: منشأ

٧. مج ١٠: ~ آخر ٨. مر ١: ~ (و منشأوه الاحساس بذلك)

[٥.معنى نفس الأمر و نقل قول التّفتازاني]

قيل:[١] [٤٦] العقل عند ملاحظة المعنيين و المقايسة بينهما يجد بينهما نسبةً إيـجابيّةً أو سلبيّةً[٢] يقتضيهما الضّرورة أو[٣] البرهان بالنّظر إلى نفس ذلك المعقول من غير ملاحظة خصوصيّة المدرک، هي[٤] المراد بالواقع و ما في نفس الأمر و بالخارج أيضاً. فصحّة هذه النّسبة بمعنى أنّها الواقع و ما في الذّهن مطابقةٌ لها، أي على وفقها في الإيجاب و السّلب؛ فعلى هذا[٥] لا يكون للضّروريّات مطلقاً و لا للحكم المستنبط من البرهان خارجٌ يطابقه مع أنّهم صرّحوا بأنّ لكلّ كلامٍ خبريٍّ خارجٌ يطابقه؛ إذ من البيّن أنّهما من حيث أنّهما مقتضى الضّرورة أو البرهان [خبران][٦] موصوفان بالصّحة و الصّدق فتدبّر![٧]

[٦. نقد قول المصنّف: «أو متمثّلاً في غيره...»]

أقول: هذا القسم أعمّ من أن يكون صورةً ذهنيّةً قائمةً بالذّهن أو عرضاً[٨] آخر حاصلاً في موضوع[٩] آخر. و اعلم أنّ الحكم عبارةٌ عن إدراك الوقوع أو[١٠] اللّاوقوع على وجه الإذعان. و لا شكّ أنّ المطابق ـ بفتح الباء ـ هو[١١] الوقوع و اللّاوقوع. ألا ترى أنّ الحكم في قولنا الإنسان حيوانٌ، هو إدراك اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود على وجه الإذعان؟ و هذا الحكم إنّما يكون صحيحاً صادقاً إذا كان ذلك[١٢] الاتّحاد واقعاً؛ فوقوع الاتّحاد أمرٌ خارجٌ عن أذهاننا مطابقٌ لحكمنا، و هو الّذي يعبّر عنه بالواقع و نفس الأمر و ثبوت الشّيء في حدّ ذاته.

إذا تمهّد هذا فنقول: الاتّحاد في الوجود قد يكون بين المهيّات القائمة بنفسها كما في المثال المذكور؛ و قد يكون بين[١٣] المفهومات القائمة بالغير كقولنا[١٤] «البياض عرضٌ» و لا محذور في ذلك.

---

١. از قيل به بعد، در نسخهٔ مج ١١ به صورت حاشيهٔ مستقل آورده شده.
٢. مج ١٠، مر ١: ~أو سلبيّة
٣. مج ١٠: و
٤. مج ١٠: و
٥. مر ١، مج ١٠: و أنت خبيرٌ بأنّه
٦. مج ١٠، مر ١: غير أنّ موصوفان؛ مج ١١: خبرٌ موصوف
٧. مج ١٠، مر ١: ~ فتدبّر
٨. مج ١٠: عرض
٩. مج ١٠: موضع
١٠. مر ١: و
١١. مج ١١: ~هو
١٢. مج ١٠: ~ ذلك
١٣. مج ١٠: ~بين
١٤. مج ١٠: كتصوّر

[۷. قول الشّارح: «و إلّا لم يطابق له ما لا وضع له لامتناع...»]

الظّاهر أن يقال: «فلم يطابق ما كان له وضعٌ لامتناع الخ» و إن كان[1] يمكن توجيه العبارة بتأويلاتٍ بعيدةٍ فافهم![2]

[۸. شرح قول الشّارح: «باعتبار التجريد عن المشخصات...»]

فإنّ صورة الحيوان الحاصلة في الذّهن مع قطع النّظر عن التّشخّص العقلي جوهرٌ و كلّيٌ و حاصلٌ في الذّهن و معلومٌ و مع هذا التّشخّص عرضٌ و[3] جزئيٌّ و قائمٌ بالذّهن و علمٌ. و التّغاير بين المتشخّص[4] و المجرّد عنه بالذّات عند من يقول بدخول التّشخّص في الهويّة الشّخصيّة في *حواشي شرح التّجريد*.

[۹. نقد قول المصنّف: «إذا كانت كذلك كانت قائمةً بغيرها..»]

أقول: فيه بحثٌ لأنّه لِمَ[5] لا يجوز أن يكون مطابق قولنا الإنسان حيوانٌ مثلاً، هما[6] من حيث الاتّحاد في الوجود و هما باعتبار عروض العوارض الماديّة لهما في ضمن الأشخاص ذوات الأوضاع و مع قطع النّظر عن ذلك من المعقولات. و هذا أصوب ممّا ذكره الشّارح من كون تلك الأمور ذات وضعٍ باعتبار ثبوتٍ آخر.[7]

[۱۰. نقد قول الشّارح: «ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا حصلت...»]

هذا ما ذكروه في مطابقة الصّورة التصوّريّة لتصوّرها و لا يتمشّى ذلك في إدراك أنّ النّسبة واقعةٌ؛ إذ ليست بواقعةٍ على وجه الإذعان إذ[8] لا يصحّ أن[9] يقال: إدراك الوقوع مثلاً على وجه

---

۱. مج ۱۰، مج ۱۱: ~ کان

۲. مر ۱: + لمحرّره وفّقه الله تعالى بحرمة الأئمة المعصومين عليهم السلام

۳. مج ۱۰، مج ۱۱: ~ و

۴. مج ۱۰: التّشخّص

۵. مج ۱۰: ~ لم

۶. مج ۱۰: ~ هما

۷. نسخه مر ۱ فاقد حاشيه بعد تا حاشيه ۱۴ میباشد.

۸. مج ۱۰: أو

۹. مج ۱۰، مج ۱۱: إذ

الإذعان إذا[١] حصل في الخارج كان بمعنى[٢] الوقوع و إذا حصل الوقوع في العقل كان عين التصوّر و هو ظاهرٌ.

[١١. نقد قول الشّارح: «أو لأنّ الحاكم هو العقل...»]

فيه بحثٌ[٣] لأنّ[٤] الحاكم في المحسوسات المدركة بالحواسّ أيضاً هو العقل عند أهل التّحقيق.[٥]

[١٢. نقد قول الشّارح: «و لقائلٍ أن يقول: كون تلك الأحكام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ...»]

فيه بحثٌ. لأنّ المحقّقين ذهبوا إلى أنّ الطّبايع الكليّة الّتي لها أفرادٌ موجودةٌ في الخارج موجودةٌ فيه في ضمن الأفراد. فالطّبايع الجوهريّة قائمةٌ بأنفسها غير ذوات الأوضاع لكّليّتها و تجرّدها و قد عرفت أنّه لا محذور في كونها مطابقاً لبعض الأحكام اليقينيّة.

[١٣. شرح قول الشّارح: «و البرهان الدّالّ على امتناع المثل... كما حقّق في موضعه»]

أقول: الجمهور حملوا[٦] كلام أفلاطون على المهيّة المجرّدة. مع أنّه ظاهرٌ في أنّ مراده[٧] هي المهيّة المطلقة و لا دليل على استحالتها كما لا يخفى على من تتبّع كلامه.

[١٤. شرح قول الشّارح: «و لمّا كانت صادقة وجب أن يكون مضمونها ثابتاً...»]

أقول: لا خفاء في[٨] أنّ مضمون القضيّة الخارجيّة الدّائمة الموجبة الحمليّة مثلاً إن كان إدراك اتّحاد الطّرفين في الوجود الخارجي على وجه الإذعان، فصدقها لا يقتضي[٩] ثبوت هذا الإدراك دائماً[١٠] و هو ظاهرٌ. و إن كان مضمونها وقوع[١١] نفس ذلك الاتّحاد في الخارج

---

١. مج ١٠: أو
٢. مج ١٠: (كان بمعنى): عن
٣. مج ١١: ~ فيه بحثٌ
٤. مج ١١: أنّ
٥. مج ١١: ~ (عند أهل التحقيق)
٦. مج ١٠: حكموا
٧. مج ١٠: (مراده): المراد أى
٨. مج ١١: ~ في
٩. مج ١٠: لا يستدعي
١٠. مج ١٠: ~ دائماً
١١. مج ١١: ~ وقوع

فثبوته دائماً لا يقتضي محلاً ثابتاً كذلك سوى الطّرفين و الاتّحاد بينهما[١] فيه. فلا يثبت محلّ يتمثّل فيه القضيّة.

فإن قلت: في القضيّة الخارجيّة، يمكن[٢] أن يقال: المطابق ـ بكسر الباء ـ هو الحكم بالاتّحاد الخارجي و المطابق ـ بالفتح[٣] ـ نفس ذلك الاتّحاد؛ و أمّا في القضيّة الذّهنيّة فكيف يتحقّق أمران متغايران بالذّات؟

قلت: الموجود الذّهني على نحوين: موجودٌ بذاته كالموجود في ضمن الفرد و موجودٌ بصورته إذا انتزعه العقل من فرده و لاحظه. ألاترى أنّ الأربعة مهما حصل في العقل، اتّحد معها مفهوم الزّوج و ساير المفهومات المتّحدة معها بحسب[٤] هذا النّحو من الوجود؟

ثمّ إذا انتزع منها[٥] مفهوم الزّوج و حكم عليها بأنّها زوجٌ، حصل بكلٍّ من الطّرفين و الرّابطة في الذّهن بصور[٦]، فهذا الحكم مطابقٌ للاتّحاد الذّهني الواقع في النّحو الأوّل من الوجود. فالحكم الإيجابى بالاتّحاد أو الاتّصال أو الانفصال بكلّ قضيّةٍ صادقةٍ سواءٌ حصلت في العقل الكلّي أو في علم الواجب تعالى صدقها باعتبار أنّها مطابقةٌ لما هو الواقع[٧] إمّا في الخارج أو في الذّهن، أو في كليهما و مطابق ذلك الحكم ما هو الواقع خارجاً أو ذهناً و هو ما في نفس الأمر. و مطابق السّالبة عدم وقوع ذلك الاتّحاد أو الاتّصال أو الانفصال. فكلّ قضيّةٍ صادقةٍ سواءٌ حصلت في العقل الكلّي أو في علم الواجب تعالى، صدقها باعتبار أنّها مطابقةٌ لما هو الواقع[٨] في الخارج أو الذّهن النّفس الأمري[٩] أو الذّهن الفرضي كما[١٠] في القضيّة الفرضيّة الصّادقة مثل قولنا: «اجتماع النّقيضين مستلزمٌ لأحدهما»؛ فإنّ وجود الموضوع فيه و إن كان في فرض العقل، لكنّ اتّحاده مع المحمول، ممّا تجده من غير حاجةٍ إلى فرضه. بخلاف الفرضيّة الكاذبة. فإنّ الاتّحاد فيها مفروضٌ، فالاتّحاد في الصّادقة[١١] واقعٌ في الوجود الذّهني من اعتبار معتبر و فرض فارض.[١٢] و قد فصّلنا ذلك في حواشي بما لا يزيد عليه.[١٣]

---

١. مج ١١: ــ (و الاتّحاد بينهما)
٢. مج ١٠: لكن
٣. مج ١٠: ــ بالفتح
٤. مج ١٠: في
٥. مج ١٠: منهما
٦. مج ١١: ــ (حصل بكلٍّ... في الذهن بصور)
٧. مج ١١: ــ (أو الاتّصال أو الانفصال... لما هو الواقع)
٨. ادامهٔ حاشيهٔ مج ١١
٩. مج ١٠: (النّفس الأمرى): انتفى الأمرين
١٠. مج ١٠: ممّا
١١. مج ١١: ــ (ممّا تجده من... في الصّادقة)
١٢. مج ١١: فتدبّر
١٣. مج ١١: ــ و قد فصّلنا... لا يزيد عليه

[١٥. نقد قول الشّارح: «لأنّا نقول لمّا حكمنا في تلك القضايا...»]

أقول: قد عرفت ممّا بيّنّا، أنّ الواجب في القضايا الدّائمة الحمليّة الموجبة مثلاً خارجيّةً أو ذهنيّةً أو فرضيّةً، دوام ثبوت الاتّحاد. و من البيّن أنّ ذلك لا يقتضي ثبوت صورة الاتّحاد على وجه الإذعان[١] في مدرك دائماً. نعم إذا كان ذات الموضوع في الدّائمة لم يقع عن الخارج رأساً[٢] يجب أن يكون ثابتاً في قوّةٍ مدركةٍ دائماً حتّى يتصوّر هناك اتّحاده مع المحمول في الوجود[٣] دائماً. فالأولى أن يقال في إثبات العقل الأوّل: صور جميع المفهومات الوجوديّة القديمة و الحادثة و العدميّة و الممكنة و الممتنعة و القضايا الصّادقة[٤] بل جميع المعلومات معلومةٌ للواجب تعالى أزلاً و أبداً لئلّا يلزم الجهل، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فيجب دوام القضايا الصّادقة. فهى إمّا حاصلةٌ في الواجب تعالى أو في جوهرٍ آخر يكون هو مع جميع ما ارتسم فيه حاضراً عند الواجب تعالى.[٥]

و الأوّل يقتضي أن يكون فيه كثرةً و لا يكون علمه عين ذاته تعالى[٦]. فتعيّن الثّاني و هو المطلوب. إذ ذلك الجوهر ينبغي أن يكون سابقاً على جميع الممكنات لوجوب سبق علمه تعالى من اتّحاد الممكنات فتأمّل![٧]

و[٨] بهذا ظهر أنّ علمه تعالى بالأشياء حضوريٌّ و علم الواجب و العقل الأوّل أجلّ من أن يوصف بالصّدق بمعنى المطابقة و انّما هو الحقّ بمعنى أنّه الواقع لا المطابق له. على أنّه يمكن أن يتّصف المطابقة لأنّهما مطابقان للواقع على ما حقّقنا. و كون العقل الأوّل نفس الأمر أوفى ممّا ذكره الحكماء من أنّه هو العقل الفعّال. إذ لا وجه لتخصيصه بذلك دون ساير المبادي العالية لتخصيص عالم الآخرة.

---

١. مج ١١: ~ (على وجه الإذعان) ٢. مج ١١: ~ رأساً ٣. مج ١١: ~ في الوجود

٤. مج ١١: (صور جميع المفهومات... الصادقة): (جميع المعقولات الغير المتناهية)

٥. مج ١١: ~ (يكون هو مع... الواجب تعالى) ٦. مج ١٠: ~ (و لا يكون علمه عين ذاته تعالى)

٧. مج ١٠: ~ (إذ ذلك الجوهر... اتحاد الممكنات فتأمّل)

٨. مج ١١: ~ (و بهذا ظهر... في ذاته تعالى فتأمل)

[تذنيبٌ]

بقي أمران: الأوّل: القول بقدم العقل الأوّل بالبرهان، و الثّاني أن لا يكون الواجب تعالى عالماً قبل إيجاد العقل الأوّل أو قبله لا ذات له حتّى يكشف عنده كما أنّ في المرتبة السّابقة على العلم ليس شيءٌ من الأشياء معلوماً عنده و إن كان كلّ شيء معلوماً له أزلاً و أبداً. و يمتنع أن ينفكّ علمه عنه تعالى. و أيضاً عند الحكيم العناية الأزليّة أنّ علمه بجميع المعلومات سابقٌ على اتّحادها.[۴۷] و يلزم لأن لا يكون علمه بالعقل الأوّل سابقاً عليه بالذّات إذ ليس في مرتبة إيجاده موجودٌ سوى الذّات حتّى ترتسم صورته فيه. ثمّ من الحكماء من ذهب كالشّيخين بحضور الصّور العلميّة في ذاته تعالى فتأمّل![۴۸]

[۱۶. اشارةٌ إلى قول الشّارح: «و على التّنزّل من ذلک فهذا المحلّ هو أوّل المعلولات»]

[أقول:] أي التّنزّل من كون الواحد فاعلاً و قابلاً.

[۱۷. شرح قول الشّارح:] «و الواحد لا يصدر عنه الكثرة إلّا من جهاتٍ كثيرةٍ...»]

أقول: عند المصنّف[۴۹] أنّ الفاعل إذا كان في حدّ ذاته واحداً و لم يكن له صفةٌ حقيقيّةٌ و لا اعتباريّة و لم يكن فعله مشروطاً بأمرٍ، لم يجز أن يصدر عنه أكثر من واحد، خلافاً لأكثر المتكلّمين.

و لا شكّ أنّ للواجب تعالى حيثيّاتٍ كثيرةً اعتباريةً كافيةً في ظهور كثرات العلميّة عنه و في صدورها عنه سيّما إذا كانت قابلية القابل من الجهات كما قالوا في العقل الفعّال. و لذلک قالوا[۱]: مراد الحكيم أنّ للواجب تعالى مرتبةً ليس فيها سوى الذّات شيءٌ من الاعتبارات الّتي يترتّب عليها آثار الصّفات. و في هذه المرتبة لا يصدر عنه إلّا الواحد. ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات بأن يكون بعضها واسطة في صدور بعض آخر إلى حصول كثرة لا يخفى.

---

۱. اين حاشيه در مج ۱۱ از اينجا آغاز مى‌شود و ابتداى آن چنين است: «قال بعض الفضلاء: مراد الحكيم... إلى غير النّهاية».

[١٨. نقد قول الشّارح: «قوله: و على الأوّل يكون علم الواجب متوقّفاً على وجودها في ذلك المحلّ...»]

أقول: و فيه بحثٌ لأنّ العقل الأوّل و الصّور المرتسمة فيه لمّا كانت معلولة لذات الواجب تعالى، فتوقّف علمه تعالى عليها ليس بمحذور كما أنّ عند من ذهب إلى أنّ علمه تعالى زائدٌ على ذاته و مستندٌ إلى الذّات انكشاف الأشياء و[١] عليه يتوقّف[٢] على قيام صفة العلم به تعالى و لا محذور فيه لأنّها من معلولاته و توقّف بعض معلولاته على بعضٍ آخر ممّا لا محذور فيه.[٣]

ثمّ[٤] لمّاذهب الحكماء إلى أنّ علم الواجب تعالى عينه كالمصنّف و الشّيعة و المعتزلة لم يجز عندهم حصول الصّور العلميّة في ذاته تعالى و إلّا يلزم أن يكون علمه زائداً و يكون محلّاً للكثرة كما مرّ. فيرد عليهم أنّ علمه تعالى بالأمور[٥] الخارجيّة الدّائمة يجوز أن يكون حضوريّاً حاصلاً عنده أزلاً و أبداً. و أمّا المعدومات و الممتنعات الّتي ارتفع ذواتها عن الخارج دائماً أوْ في بعض الأوقات، فكيف يتصوّر علم و حضورها عنده دائماً و أجابوا بجواز أن يكون معدوماً مرتسمة في العقل الأوّل و هو مع تلك الصّور حاضر تارة عنده و لا يرد عليهم المنوع المذكورة[٦] فتدبّر!

[١٩. قوله: «و على الأوّل...»]

لمّا ذهب الحكماء إلى أنّ علم الواجب تعالى عينه، فلا يجوز عندهم حصول الصوّر العلميّة في ذاته تعالى. و إلّا يلزم أن يكون علمه زائداً عليه، و يكون محلّاً للكثرة. فيرد عليهم: «أنّ علمه تعالى بالأمور الخارجيّة الدّائمة يجوز أن يكون حضوريّاً حاصلاً بحضور ذواتها و صفاتها و أحوالها عنده. و أمّا الحوادث و المعدومات و الممتنعات الّتي ارتفع ذواتها عن الخارج دائماً أو في بعض الأوقات، فكيف يتصوّر علمه تعالى بها؟

---

١. مر ١: ~ و
٢. مج ١١: (عليه يتوقّف): علمه متوقّفٌ
٣. مج ١١: ~ ممّا لا محذور فيه
٤. از اين قسمت در مج ١١ به صورت حاشيه مستقل آورده شده است.
٥. مج ١٠، مج ١١: بالأمور: بأنّ الأمور
٦. مج ١٠، مج ١١: المنع المذكور

فأجابوا بجواز أن يكون صورها مر تسمةً في العقل الأوّل و هو مع تلك الصّور حـاضرٌ عنده. فلا يرد المنوع.

و فيه نظرٌ لأنّ عندهم العناية الأزليّة أي علمه بجميع المعلولات سابقة على إيجادها. و يلزم أن لا يكون علمه تعالى سابقاً بالذّات على إيجاده للعقل الأوّل. إذ ليس في مرتبة إيجاده موجودٌ سواه تعالى حتّى ترتسم صورته فيه. و لذلك ذهب الشّيخان أبـو نـصر و أبـوعلي بحصول الصّور العلميّة في ذاته تعالى.

[٢٠. نقد قول الشّارح: «أقول: إنّما ثبت كونه عقلاً ان لو ثبت كونه بالفعل...»]

أقول: فيه نظرٌ لأنّ كون العقل بالفعل من جميع الجهات و إن لم يقم عليه برهانٌ، إنّما هو عند الحكيم لا عند المصنّف و الشّيعة و المعتزلة. كيف و هو غير ممنوع عندهم؟ و أيضاً من البيّن أنّ ذلك المحلّ يجب أن يكون مقدّماً على جميع الممكنات الّتي عندهم من الحوادث كالنّفوس. فالمنع الثّاني ليس بشيءٍ و كذا المنع الثالث لما مرّ من أنّ [علم] الواجب تـعالى يتوقّف على ارتسام الجميع[١] في[٢] ذلك المحلّ و علمه تعالى قديم بلا شبهة.[٣]

[٢١. إشارةٌ إلى قول الشّارح: «ولي في تحقيق نفس الأمر كلامٌ بعيد الغور...»]

أقول: قال في *حاشية التّجريد* في مبحث «أنّ الذّهن إذا حكم على الأمور الخارجيّة بمثلها وجب التّطابق بين الحكم و الخارج في صحّته و إلّا فلا. و يكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، لا لما في الأذهان لإمكان تصوّر الكاذب»، حيث قال شارحه: «هاهنا إشكالٌ قويٌّ قد أشرنا فيما سبق. و هو أنّ ما في نفس الأمر يجب أن يكون مغايراً لما في الأذهان من النّسب الحكميّة. لأنّه يعتبر مطابقته لما في نفس الأمر ليعلم صحّته و بطلانه. و المطابِق يجب

---

١. بقيّة مج ١١: ... فيه أزلاً و أبداً لقدم علمه تعالى.
بقى أمران: الأوّل القول بقدم العقل الأوّل زماناً. و الثّاني: أن يكون الواجب تعالى عالماً قبل إيجاد العقل الأوّل. إذ لا ذات له قبل إيجاده كما أنّ في الرّتبة السّابقة على العلم ليس شيءٌ معلوماً له. و إن كان يمتنع انفكاك العلم عنه أزلاً و أبداً.

٢. مج ١١: الجميع في: بجميع؛ مج ١٠: في.

٣. مج ١٠: + حسين الأردبيلي.

أن يكون مغايراً للمطابَق. و معلومٌ أنّ ما لا يكون في الأذهان يكون في الخارج، لعدم الواسطة حتّى دفع هذا الإشكال و هي «أنّ المغايرة الاعتبارية كافيةٌ في المطابقة». فانّ النّسبة الحكميّة من حيث أنّها موجودةٌ في الذّهن، مطابقةٌ لنفسها من حيث أنّها موجودةٌ فيه بلا تعمّل و اختراع.

و الاعتبار الثّاني هو الوجود في نفس الأمر. لأنّ المنظور إليه في الاعتبار مطلق وجوده في حدّ ذاته، أعمّ من أن يكون في الخارج، أو في الذّهن على الوجه المذكور. إلّا أنّ أمراً آخر و هو عدم صلاحيّة الوجود الخارجي، اقتضى أن يكون ذلك الوجود له في الذّهن. و الكواذب ليس لها الوجود في نفسها. أي الوجود بلا تعمّل و اختراع أصلاً.»

و فيه بحث من وجوهٍ:

الأوّل: أن ما ذكره جارٍ في صحّة القضايا الخارجيّة لأنّ [نسبتها له أيضاً] حاصلةٌ في الذّهن بلا تعمّل و اختراع. فلا حاجة إلى أن يقال: صحّتها لمطابقتها للخارج، كما ذكره المصنّف في *التّجريد*؛ لا لأنفسها من حيث أنّها موجودة بلا تعمّل و اختراع.

الثّاني: إنّا نحكم قطعاً بصدق قولنا «زيدٌ قائمٌ»، بمجرّد علمنا بأنّه قائم في الخارج مع قطع النّظر عن وجودها في الذّهن بلا تعمّل. و كذا الحال في قولنا: «الإنسان كلّي».

الثّالث: إنّا إذا رأينا شبحاً من بعيد، هو إنسانٌ، فقد يحصل منه في الذّهن أنّه إنسانٌ. و قد يحصل منه فيه أنّه فرسٌ. و من البيّن أنّ حصول الثّاني كالأوّل في أنّه لا اختراع و لا تعمّل فيه من الذّهن. و أيضاً [تأمّل] في الصّوادق الحاصلة من الدّليل و الكواذب الحاصلة من الشبهة مع اعتقاد كونه صادقة. بل الاختراع و التّعمل في الكواذب الّتي يكون كذبها معلوماً عند العقل. فاتّباع الوجه الظّاهر كما بيّنّا من أنّ المطابق هو الموجود في الذّهن بصورته و المطابق هو الموجود بذاته، هو الأولى.[1]

و من اللّه المعونة في الآخرة و الأولىٰ

---

۱. نسخ مج ۱۰ و مج ۱۱ فاقد اين حاشيه و جمله «و من الله... و الأولى» مى‌باشند.

[٦]

شرح رسالة
إثبات العقل المجرّد

مولى محمد حنفي هروي (تبريزى)

بسم اللّه الرحمن الرحيم[1]

قال الحكيم الطّوسي ــ شكراللّه سعيه ــ:

[المقدّمة الأولى]

اعلم أنّا لاشكّ في كون الأحكام اليقينيّة [٥٠] أي الأحكام الّتي كان العلم المتعلّق بها يقينيّاً[2] لا أنّها أنفسها تكون يقينيّاً و مندرجةً تحته، ـو إنّما فسّرناه بذلك لنرتبط به قوله: ـ **الّتي قد حكم بها** أي بتلك الأحكام **أذهاننا**. فالحكم أوّلاً بمعنى الوقوع أو اللّاوقوع، و ثانياً بمعنى الإيقاع أو الانتزاع.

و هو إمّا ضروريٌّ أو نظريٌّ. **مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين**. هذا مثال الحكم البديهيّ بالمعنى الثّاني. و منه يظهر مثال[3] الأوّل: **أو بأنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه**، مثالٌ للنّظري. و لا يخفى على من له أدنى[4] درايةٍ في علم الهندسة. **أو نحكم به** أي بذلك المذكور. و لو قال بدله: «بها»، أي بتلك الأحكام لكان أولى.

[نقل قول الدّواني في المقام]

قيل[٥١]: «هذا عطفٌ على قوله قد حكم بها أذهاننا، و المراد به ما نختصّ بالحكم به» و يؤيّده قوله: **ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً**؛ بيانٌ للموصول المذكور باعتبار صلتيه معاً، أو

---

١. مج ١٣: + به نستعين؛ آس ٢: + و له الحمد أوّلاً و آخراً؛ مج ١٢: + و به الاستعانة في التّتميم

٢. آس ٢، مج ١٣: يقيناً ٣. مج ١٢: ~ مثال ٤. مر ٢: أوسط

باعتبار الثّانية فقط. سواءٌ كانت كلمة ـــ من ـــ للتّبيين أو للتّبعيض. و لا خفاء في أنّ حكماً لا يختصّ بذهنٍ أصلاً. اللّهمّ! إلّا أن يقال: المراد به هاهنا[۱] ليس[۲] هو المدرك مطلقاً كما هو مقتضى بحث الوجود الذّهني. تأمّل![۳]

قال:[٤] **بعد أن يكون يقيناً لا حاجة إليه لكون الأحكام سابقاً موصوفةً باليقينيّة مطابقاً لما في نفس الأمر** «خبرٌ لقوله كون الأحكام.»[٥٢] و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ «مطابقاً لما في نفس الأمر». يعني إنّا نعلم يقيناً كون الأحكام اليقينيّة الصّادرة عنّا مطابقة لما في نفس الأمر.

«و إنّما عطف قوله أو نحكم به على قوله قد حكم لدفع وهم من يتوهّم أنّ المطابقة لما في نفس الأمر عبارةٌ عن المطابقة لما في ذهنٍ من[٥] الأذهان»[٥٣]. كذا قيل.[٥٤] و لا شكّ في أنّه لوا قتصر على ما ذكرناه في تحرير كلامه[٦] لكان أنسب.

و لا شكّ أيضاً **في أنّ الأحكام**[٥٥] **الّتي يعتقدها الجهّال** جهلاً مركّباً أو الّذين لا يدركون الأشياء على ما هي عليه في أنفسها ـ سواءٌ كان اعتقادهم الفاسد جازماً أو لا ـ **بخلاف ذلك** أي غير مطابقة لما في نفس الأمر.

[المقدّمة الثّانية]

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن تتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص لاقتضاء النّسبة تغاير المنتسبين.

[نقل إيراد الدّواني في المقام]

و فيه منعٌ مشهورٌ مستندٌ بأنّ التّغاير الاعتباري كافٍ فيها. فلا يلزم التّغاير الذّاتي،[۷] فضلاً عن التّغاير بالشّخص و لا اعتبار لما يوهمه الألفاظ. و يؤيّده ما اشتهر في ألسنتهم من أنّ حقائق الأشياء لا تقتنص من الألفاظ و العبارات.[٥٦]

---

۱. مج ۱۲: هنا
۲. آس ۲، مج ۱۳: ـ ليس
۳. آس ۲: ـ تأمّل
٤. آس ۲: ـ قال
٥. مج ۱۲، مج ۱۳: ـ (ذهنٍ من)
٦. مج ۱۲: الكلام
۷. مر ۲: ـ الذّاتي

[تذنيبٌ]

و له نظائر كثيرةٌ في كلامهم. مثل أنّ لفظ الموجود يوهم كون الوجود زائداً على الماهية في الواجب أيضاً. و لفظ الإيقاع و الانتزاع يشعر بكون[١] الحكم فعلاً لا إدراكاً. و كذا لفظ الاتّصال يوهم كون الصّورة الجسميّة عرضاً لا جوهراً. و لا شيئ منها بواقعٍ عندهم. إلى غير ذلك، كما لا يخفى على من له أدنى تتبّع في كلامهم.

و متّحدين فيما يقع به المطابقة تحقيقاً لمعنى المطابقة.[٥٧]

[نقل كلام الكيشي في المقام]

وقع في بعض الشروح:[٥٨] «الّذي هو معلومٌ قطعاً هو أنّ المتطابقين[٢] متّحدان فيما وقع[٣] به المطابقة و مختلفان بغير ما وقع به المطابقة. أمّا الحكم القطعي بوجوب كونهما متغايرين بالشّخص فهو ممتنع[٤] محتاجٌ إلى البرهان.

و ظاهرٌ أنّه ليس كذلك لوجهين:

[الوجه الأوّل:]

الأوّل: أنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومي الحدّ و المحدود متطابقان[٥] و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم الحدّي[٦] من المفهومات الكلّية فظاهرٌ. و أمّا أنّ مفهوم المحدود كذلك فلما اتّفقوا على أنّ الشّخص من حيث هو شخصٌ لا يحدّ و لا يبرهن عليه[٧].

[الوجه الثّاني:]

و الثّاني: و هو[٨] أنّ أحكامنا على امتناع[٩] الممتنعات إذا كانت صادقةً[١٠] مطابقةً لما في نفس الأمر ـ و ليس للمتنع في نفس الأمر[١١] وجودٌ[١٢] فضلاً عن كونه متشخّصاً ـ فقد وجدت المطابقة بين مفهومين من غير تشخّص أحدهما قطعا. [٥٩]

---

١. آس ٢، مج ١٢: كون
٢. مج ١٣: المطابقين
٣. همه نسخ: يقع؛ متن مطابق شرح كيشى است.
٤. همه نسخ: ممنوع؛ متن مطابق شرح كيشى است.
٥. آس ٢: مطابقان
٦. آس ٢: الحدّ
٧. همه نسخ: ~ و لا يبرهن عليه؛ متن مطابق شرح كيشى.
٨. همه نسخ: ~ و هو؛ متن مطابق شرح كيشى.
٩. همه نسخ: بامتناع؛ متن مطابق شرح كيشى.
١٠. همه نسخ: + كانت؛ متن مطابق شرح كيشى.
١١. مر ٢: ~ (ليس للممتنع في نفس الأمر)
١٢. همه نسخ: + في نفس الأمر؛ متن مطابق شرح كيشى.

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: لا نسلّم أنّ الممتنع غير موجود في نفس الأمر، بل هو موجودٌ فيها؛ فإنّ[1] نفس الأمر هو[2] الموجود في الجوهر المجرّد المسمّى بعقل الكلّ؛

قلت: «هذه المقدّمة ذكرت لإثبات هذا المطلوب، فلوأثبتت[٦٠] به كان مصادرةً على المطلوب الأوّل.[3] و أيضاً اتّفاق العقلاء على أنّ الممتنعات ليست ثابتةً في نفس الأمر يدلّ على بداهة تصوّر ما في نفس الأمر. و القول بأنّ ما في نفس الأمر المراد به هو الموجود في الجوهر المجرّد يقتضي كون تصوّر ما في نفس الأمر من التصوّرات النّظريّة. فإنّ إثبات الجوهر المجرّد من النّظريّات و تصوّر الموجود في الجوهر المجرّد فرعٌ على إثبات الجوهر المجرّد و التصوّر[4] الموقوف على النّظري أولى بأن يكون نظريّاً.[٦١]

و الحاصل: أنّ تصوّر ما في نفس الأمر بديهيٌّ و تصوّر ما[5] في الجوهر المجرّد ليس بديهيّاً. فليس ما في نفس الأمر هو الحاصل في الجوهر المجرّد. و هذا الوجه يصلح لإبطال أصل الدّعوي و هي أنّ المراد بقول العلماء ما في نفس الأمر، هو الصّورة الحالّة[6] في ذات المجرّد.»[٦٢]

[نقد كلام الكيشي]

و فيه بحثٌ لأنّه حمل الشّخص على معناه المقابل للكلّي كما هو المتبادر. و الظّاهر أنّ المراد به معنى الذّات و أنّه ملائم للمقام و إن كان لا يخلو عن بعدٍ. و المقصود أنّ المطابقة بين شيئين تقتضي التّغاير الذّاتي بينهما؛ فحينئذٍ[7] لا يتّجه عليه إلّا ما ذكرناه أوّلاً.

أيضاً كلامه على تقدير تمامه يفيد أنّ تصوّر ما في نفس الأمر بهذا الوجه و هو الواقع و نفس الأمر و المطابق بديهيٌّ. و أمّا تصوّره بخصوصيّة كونه عقلاً و محلّاً لارتسام صور الكائنات، فإنّما هو بعد دلالة البرهان على أنّ المتصوّر بهذا الوجه هو العقل المتّصف بتلك

---

۱. همه نسخ: +الموجود في؛ متن مطابق شرح كيشى.
۲. مج ۱۲، مر ۲: ~(موجودٌ فيها فإنّ الموجود في نفس الأمر هو)
۳. همه نسخ: ~الأوّل؛ متن مطابق شرح كيشى.
٤. مر ۲، مج ۱۲: التّصوّرات
٥. همه نسخ: الموجود؛ متن مطابق شرح كيشى.
٦. مج ۱۲: الحاصلة
۷. آس ۲: محالٌ

الصّفات كما في إثبات النّفس و الزّمان و غيرهما من المطالب الحكميّة. فلا يلزم منه بطلان أصل دعواه.

و لا يخفى أنّ ما ذكره مثل أن يقال: «كون المشار إليه بـ«أنا»[١] جوهراً مجرّداً باطلٌ. لأنّ كلّ واحدٍ من العقلاء يشير إليه بـ«أنا» مع أنّه لم يتصوّر الجوهر أصلاً. بل مع أنّه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلّمين. أو يقال كون الزّمان مقدار حركة الفلك باطلٌ. لأنّ كلّ واحدٍ يقسّم الزّمان إلى أجزائه مع عدم تصوّرهم مقدار حركة الفلك إلى غير ذلك من النّظائر الّتي لا يخفى شناعتها على من ذاق الحكمة و وقع مثل ذلك السّهو في مواضع كثيرة من كلامهم و ستطّلع عليه في كلام المصنّف و غيره.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهني.

[نقل كلام الدّواني في المقام و نقده]

لكون كلٍّ منهما حاصلاً و ثابتاً في ذهن معتقده. كذا قيل؛[٦٣] و فيه: أنّ كون كلّ معلومٍ حاصلاً في ذهن العالم به ممنوع. و لا يدلّ بحث الوجود الذّهني عليه كما لا يخفى على الفطن.

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه. و هو الّذي يعبّر عنه بما في نفس الأمر، و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ «بنفس الأمر».

[تنبيهٌ]

و لا خفاءَ في أنّ الصّنفين للحكم بمعنى الوقوع و اللّاوقوع، لا بمعنى الإيقاع و الانتزاع كما نبّهناك عليه.

---

١. آس ٢: أنّ ما

[وهمٌ و دفعٌ]

فلا يتّجه عليه ما توهّم من أنّ ظاهر عبارته يقتضي أن يكون للصّنف الأوّل من الأحكام و هو العلم، ثبوتُ خارج الذّهن. و نفس العلم لا يثبت خارج الذّهن قطعاً.

نعم يرد عليه أنّه لا يلزم من اشتراك الصّنفين في كونهما موجودين في الذّهن و اختلافهما بالمطابقة و اللّامطابقة، أن يكون للأوّل منهما ثبوتُ خارجٌ عن أذهاننا كما ذهب إليه.[٦٤] لِمَ لا يكفى [۱] أن يكون أمرٌ يصحّ الحكاية عنه و يكون مصداقاً لها ثابتاً في حدّ ذاته، سواءٌ كان في الخارج أولا؟ و في عدم مطابقة الصّنف الثّاني انتفاء الأمر المذكور [۲] و سيجيء ما يجديك نفعاً في هذا المقام.

[المقدّمة الخامسة]

إذا عرفت هذا، فنقول: ذلك الثّابت الخارج عن أذهاننا إمّا أن يكون قائماً بـنفسه أي لا يكون حالاًّ في غيره أو متمثّلاً في غيره. أي حالاًّ فيه.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

وقع في بعض الشّروح:[٦٥] «أنّ هذا التّقسيم غير حاصرٍ لاحتمال كون بعض ذلك الثّابت قائماً بنفسه و بعضه متمثّلاً في غيره. و هذا هو الحقّ لأنّ الثّوابت خارج الذّهن، لمّا انقسمت إلى قائم بنفسه و متمثّلٍ في غيره، انقسم العلم بها أيضاً إلى قسمين:

۱. قسمٌ يتعلّق بالقائم بنفسه،

۲. و قسمٌ يتعلّق بالمتمثّل في غيره.»[٦٦]

[ردّ كلام الكيشي]

و فيه بحثٌ لأنّ ما ذكره لا يدلّ على اختلال التّقسيم و ذلك ظاهرٌ لمن له فطرةٌ سليمة.

و القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ[٦٧] أي قابلاً للإشارة الحسّية بأنّه هنا أو هناك، أو غير ذي وضع.

---

۱. آس ۲: لأنّه يكفي ۲. آس ۲: انتفاءٌ لأمر

و الكلام في هذا التّقسيم كالكلام فيما سبق في السّؤال و الجواب.[٦٨]

[إيراد إشكالٍ]

و اعلم أنّ الحكم سواءٌ كان بمعنى الوقوع و اللّاوقوع، أو بمعنى الإيقاع و الانتزاع، لا وجه لكونه ثابتاً خارجاً عن أذهاننا قائماً بنفسه ذا وضعٍ. و الأولى ترك أمثال تلك الاحتمالات، سيّما في الرّسائل و المختصرات لظهور بطلانها. إلّا أن يقال: إنّ للحكم متعلّقاً ثابتاً خارجاً عن أذهاننا، و الاحتمالات المذكورة إنّما هي فيه، لا في الحكم نفسه كما هو ظاهر العبارة فلا يرد حينئذٍ ماسبق. لكن فيه خللٌ من وجهٍ آخر سنذكره.

[إحالة الصّورة الأولى]

و الأوّل محالٌ.

[الوجه الأوّل المشتمل على دليلين]

أمّا أوّلاً فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة. و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا شيء من تلك الأحكام بذي وضعٍ.

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

هذا إشارةٌ[٦٩] إلى دليلين على أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة الثّابت في الخارج لا يجوز أن يكون قائماً بنفسه ذا وضعٍ. وعدّهما وجهاً واحداً لزيادة قربهما.

[الدّليل الأوّل:]

تقرير الأوّل:

إنّ متعلّق تلك الأحكام ليس بمتعلّق بجهةٍ معيّنةٍ[١] من جهات العالم.

و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بها.

فلا شيء من متعلّق الأحكام بذي وضعٍ.

---

١. مر ٢: ~ معيّنة.

هذا شكلٌ ثانٍ، كبراه ظاهرةٌ. لأنّ كلّ ذي وضعٍ أي قابلٍ للإشارة الحسّيّة لابّد أن يكون في جهةٍ من جهات العالم.

[نقد الدّليل الأوّل]

و أمّا الصّغري فممنوعةٌ. لِمَ لا يجوز أن يكون متعلّق الأحكام ـ سواءٌ كانت بمعنى الوقوع و اللّاوقوع أو بمعنى الإيقاع و الانتزاع، ـ متعلّقاً بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم؟ بل نقول: متعلّق بعض الأحكام اليقينيّة في جهةٍ من جهات العالم. [۷۰]

[الدّليل الثّاني:]

و تقرير الثّاني:

أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة ليس بمتعلّقٍ بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة.

و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ به.

فلا شيء من متعلّق الأحكام بذي وضعٍ.

[نقد الدّليل الثّاني]

و هاهنا أيضاً الصّغرى ممنوعة لا يخفى سند المنع على ذي فطنةٍ قويمة.

هذا على تقدير بناء الكلام المذكور على متعلّق الأحكام لا على الأحكام أنفسها و لا يخفى حقيقة الحال إذا بني الكلام على الأحكام أنفسها. تأمّل!

[دخلٌ و دفعٌ من المصنّف]

لا يقال: إنّها أي الأحكام تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي أي ذوات الأوضاع ذوات الأوضاع، بل من حيث هي معقولات أي من حيث أنّ ذوات الأوضاع إذا حصلت في العقل كانت هي نفسها.

[إيراد نقد الكيشي في المقام]

هذا السّؤال ليس بمتوجّه[۷۱] على ما سبق، بناءً على ما قرّرناه؛ بل إنّما يتّجه عليه إذا قيل معناه: أنّ متعلّق الأحكام اليقينيّة الثّابت في الخارج لا يجوز أن يكون قائماً بنفسه ذا

وضعٍ. لأنّ تلك الأحكام أنفسها غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ و لا بزمانٍ معيّن و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما، فلا تكون ذوات أوضاع، فلا تكون مطابقةً لما له وضعٌ لامتناع المطابقة بين ما لا يختصّ بمكانٍ و زمانٍ و بين ما يختصّ بهما.[1]

[إيراد إشكالٍ آخر]

و أنت تعلم أنّ الصّغرى على هذا التّقدير أيضاً محلّ بحثٍ في الدّليل الثّاني لكون بعض الأحكام متعلّقاً بزمانٍ معيّنٍ كما لا يخفى.

ثمّ إنّها لا تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى، أي من حيث أنّها معقولات.[2] و الأولىٰ أن يقال: ثمّ إنّها[3] تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرىٰ أي من حيث أنّها موجودةٌ في الخارج[4]... الى آخره ــ كما في بعض النّسخ ــ **كما يقال في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئية: إنّها كلّيةٌ باعتبارٍ** هو اعتبار التّجريد عن التّشخّصات[5] الذّهنيّة، **و جزئيّةٌ باعتبارٍ آخر**، هو اعتبار أخذها مع[6] التّشخّصات الذّهنيّة؛ **لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة المطابق بها** ـ بفتح الباء ـ **إذا كانت كذلك، كانت قائمةً بغيرها** بل متمثّلةً في غيرها. **و في هذا الفرض كانت قائمةً بنفسها. هذا خلفٌ** لكونه خلاف المقدّر فيه.

إنّه[7] لمانعٍ أن يقول: «لا نسلّم أنّ الصّور الخارجيّة المطابقة إذا كانت كذلك، كانت قائمةً بغيرها في الوجود الخارج عن أذهاننا و كونها قائمةً بغيرها في الوجود في أذهاننا ليس خلاف المفروض.

و أيضاً إنّ ما ذكره المصنّف كلامٌ على السّند الأخصّ.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و يؤيّده ما قيل:[8] «لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللّذين بهما يتحقّق الوضعيّة و التجرّد عن

---

١. مر ٢، مج ١٣: (يختصّ بمكانٍ... يختصّ بهما): (تكون ذا وضعٍ و بين ماله وضع)

٢. مج ١٢، آس ٢: (أي من حيث الثبوت في الخارج عن الذهن)

٣. مج ١٢: ~ إنّها

٤. آس ٢، مج ١٣: ~ (من حيثيةٍ أخرى... موجودةٌ في الخارج)

٥. مج ١٢، مر ٢، آس ٢: المشخصات

٦. مج ١٢، آس ٢: ~ (أخذها مع)

٧. مج ١٢، آس ٢: إنّ

٨. شرح دوانی، آغاز مطلب: و لقائلٍ أن يقول: ...

الوضع في اعتبار المحلّ و عدم اعتباره. بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوتٌ آخر و هي ذات وضعٍ بحسب ذلك الثّبوت.

ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها [إذا حصلت في الخارج كانت هي و][۱] إذا حصلت تلك الخارجيّات في العقل، كانت هي كما أشرنا إليه أوّلاً. فما لم يبطل ذلك الاحتمال،[۲] لا يتّم الدّليل. و التّشبيه بالصّور الذّهنيّة في مطلق تغاير الاعتبارين اللّذين لأجلهما يتحقّق الحكمان المختلفان. و ليس الغرض التّشبيه من كلّ وجهٍ ليتوجّه الجواب المذكور.[۷۲]»

و لا تلتفت إلى ما وقع في بعض الشّروح[۷۳] من أنّه: «لو جعل هذا الجواب بياناً لعدم إيراد هذا السّؤال لكان[۳] أولى».

[الوجه الثّاني:]

و أمّا ثانياً: فلأنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. و نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيئ من حيث كونه ذا وضعٍ.

[إشارةٌ إلى كلام الدّواني في المقام]

فيه بحثٌ[۷٤] لأنّه لو تمّ، لدلّ على نقيض هذا المدّعى أيضاً. «لأنّا[۷۵] لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّيئ من حيث هو غير ذي وضعٍ و إلّا لم يحتج في إثبات تجرّده إلى البرهان[٤].» [۷٦]

[نقل كلام الكيشي في المقام]

بل نقول: لو[۷۷] تمّ، لبطل أصل دعواه أيضاً[۷۸] بأن يقال: «لا يجوز أن يكون الصّور المطابقة بها[٥] الصّور العقليّة في نفس الأمر، صوراً متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ من[٦] المادّة شأنها

---

۱. متن مطابق شرح دوانى است.

۲. همه نسخ: ~ الاحتمال، متن مطابق شرح دوانى است.

۳. همه نسخ: كان، متن مطابق شرح كيشى است

٤. همه نسخ: إلى البرهان: بالبرهان؛ متن مطابق شرح دوانى است.

٥. همه نسخ: لها؛ متن مطابق شرح كيشى است.

٦. همه نسخ: عن؛ متن مطابق شرح كيشى است.

كيت و كيت؟ فإنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين. فلو كانت الصّور الثّابتة في نفس الأمر متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة شأنها كيت و كيت، لوجب الشّعور بكونها متمثّلةً في ذاتٍ مجرّدةٍ عن المادّة [موصوفة بما ذكر][1] عند الشّعور بالمطابقة و التّالي باطلٌ فالمقدّم مثلهُ.»[٧٩]

و يلزم بمثل ذلك بطلان كثيرٍ من قواعد الحكمة و غيرها. و لا يخفى شناعته على من له أدنى فطانةٍ و قد سبق التّنبيه على مثل ذلك فتذكّر!

و أيضاً إنّ العلم بالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين من حيث أنّهما متطابقان، لا من جميع الحيثيّات. و لا نسلّم أنّ[2] الصّور العقليّة يجب مطابقتها لذوات الأوضاع من حيث هي ذوات الأوضاع، ليجب الشّعور بالأوضاع عند العلم بالمطابقة.[٨٠]

على أنّ بعض الحيثيّات الّتي لها[3] دخلٌ في المطابقة في نفس الأمر، لا[4] يجب الشّعور بها[5] عند العلم بالمطابقة؛ إذ الأسباب للشّيء في تحقّقه في الواقع لا يجب أن يتوقّف عليها العلم بذلك الشّيء. و إنّه ظاهر.

و بالجملة أنّ هذا الكلام في غاية الاختلال. و العجب أنّه كيف وقع من المصنّف مع كونه علماً في التّحقيق و نهايةً في التّدقيق كما هو المشهور.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّما ندركه بعقولنا لكونها أحكاماً كلّيةً أو لأنّ الحاكم هو العقل. **و أمّا ذوات الأوضاع فلاندركها إلّا بالحواسّ الظّاهرة أو ما يجري مجرى الحواسّ** من الباطنة.

و يمكن التّقييد بعكس ذلك. و لو لم يذكر قوله أو ما يجري مجرى الحواسّ لكان أخصر و أظهر. **و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من جهة ما هي محسوسات، محالٌ.**

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و فيه أيضاً بحثٌ ظاهرٌ و هو: إنّه لِمَ لا يجوز أن يكون المطابقة لا من حيث هي محسوسات؟[٨١] و قد سبق ما يجديك نفعاً في هذا المقام فلا تغفل!

---

١. شرح كيشي: موصوفة بما ذكره؛ شأنها كيت و كيت.
٢. مج ١٢: كون
٣. آس ٢: لا
٤. مر ٢: ~ لا
٥. مر ٢: ~ بها

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضعٍ. و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمثل الأفلاطونيّة.[١]

[إيراد إشكالٍ]

فيه: إنّا لا نسلّم أنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة؛ مستنداً بـ«أنّ المُثُل الأفلاطونيّة عند كثيرٍ من المحقّقين ليست بصورٍ مجرّدةٍ[٢] عن موادّها قائمةً بأنفسها.[٣] بل هي الصّور العقليّة الحاصلة للمبادئ المجرّدة المسماة بالعقول بها تعقّل الأشياء».[٤]

[إشارةٌ إلى كلام الفارابي في المُثُل الأفلاطونية]

و قد صرّح[٨٢] به الحكيم[٥] أبو نصر الفارابي في كتابه المسمّى *بالجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون و أرسطو*؛ إلّا أنّه خصّص التّمثّل[٦] بعلم المبدأ الأوّل.»[٨٣]

[إشارةٌ إلى قول صاحب الإشراق]

و قال صاحب *الإشراق* و غيره: «إنّه إشارةٌ إلى ما عليه الحكماء المتألّهون من أنّ لكلّ نوعٍ من الأفلاك و الكواكب و البسائط العنصريّة و مركّباتها، جوهراً من عالم العقول، يدبّر أمره حتّى أنّ الّذي لنوع النّار، هو الّذي يحفظها و ينوّرها و يجذب الدّهن و الشّمع إليها. و يسمّونه ربّ النّوع. و يعبّر عنه في لسان الشّرع بملك الجبال و ملك البحار و ملك الأمطار[٧] و نحو ذلك».

و قالوا في بحث المهيّة: «إنّه إشارةٌ إلى وجود المهيّة المجرّدة. فإنّه يوجد من كلّ نوعٍ، فرد مجرّد عن جميع العوارض أزلّي أبديّ لا يتطرّق إليه فسادٌ أصلاً، قابلٌ للمتقابلات».[٨٤]

١. آس ٢: + و
٢. همه نسخ: صوراً مجردةً؛ متن مطابق شرح كيشى.
٣. همه نسخ: بنفسها؛ متن مطابق شرح كيشى.
٤. همه نسخ: ~ بها تعقل الأشياء، متن مطابق شرح كيشى.
٥. شرح كيشى: (به الحكيم): بهذا أفضل المتأخّرين.
٦. همه نسخ: ~ التّمثل
٧. مج ١٢، مج ١٣، مر ٢: ~ (و ملك الأمطار)

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و لا شكّ أن القول بكون تلك الأحكام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ بنحوٍ آخر من الثّبوت قائمة بنفسها في ذلك النّحو من الثّبوت، ليس قولاً بالمُثُل الأفلاطونيّة[۸۵] بتلك التّفاسير الثّلثة المنقولة آنفاً.

ثمّ نقول:[۸٦] إنّه ليس ببديهيّ الاستحالة و لا مبرهناً، سواءٌ سميّت بالمثل الأفلاطونيّة أوْلا.

و البرهان الدّالّ[۱] على امتناع المُثُل الأفلاطونيّة لا يدلّ على امتناع هذا المعنى. بل إنّما يدلّ على أنّ المهيّة المجرّدة غير موجودةٍ في الخارج كما حقّق في موضعه.

و إن أراد بالمثل الأفلاطونيّة عالم المثال، فهو[۲] خلاف المصطلح» كما قيل.[۳][۸۷]

«و مع هذا لا نسلّم استحالته إلى أن يقوم عليه الدّليل. و لم يبرهن عليه أرسطاطاليس إلّا أن قال: «إنّه يلزم أن يكون في الخارج أفلاكٌ سوى هذه الأفلاك و عناصر سوى هذه العناصر و حركاتٌ و سكوناتٌ إلى غير ذلك. و هذا كما لا يخفي محض استبعاد». كذا قيل. [۸۸]

و ظهر من تفصيل[٤] كلام القوم في هذا المقام حقيقة الحال في هذا المرام.

و أمّا إن كان ذلك الثّابت الخارج عن أذهاننا المطابق به أي لما في أذهاننا متمثّلاً في غيره، فينقسم هذا المتمثّل في غيره أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذلك الغير ذا وضعٍ بالذّات، كان المتمثّل فيه مثله أي ذا وضعٍ[٥] و إن كان بالتّبع،[٦] و عاد المحال المذكور.

هذا إشارةٌ إلى ما ذكره في القسم الأوّل من الشّقّ الأوّل. و هو أن يكون ذلك الثّابت الخارج

---

۱. مج ۱۲، مج ۱۳: ~ الدّالّ
۲. همه نسخ: فإنّه؛ متن مطابق شرح دوانى.
۳. مج ۱۳، آس ۲: ~ (كما قيل)
٤. مر ۲: تفسير
٥. آس ۲: ~ (بالذات كان المتمثل فيه... ذا وضعٍ)
٦. مر ۲، مج ۱۲، مج ۱۳: ~ (كان المتمثل فيه مثله)

قائماً بنفسه ذا وضعٍ و ذلك هو المحالات الثّلث الّتي بيّنها في الأدلّة الثّلثة على بطلان هذا القسم. و كان منشأ تلك المحالات هو كونه ذا وضع. فتحقّقت فيما نحن فيه أيضاً.

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و أنت خبيرٌ[۸۹] بما في كلٍّ من تلك الأدلّة من الضّعف. و مع ذلك يتّجه عليه أنّه دفع هناك الإيراد المصدّر بـ«لا يقال» بأنّه يلزم أن يكون قائماً بمحلٍّ. و كلامنا على[۱] فرض عدم قيامه بمحلٍّ.[۹۰]

و لا شكّ أنّه لا[۲] يصحّ[۳] مثله على تقدير الحلول كما لا يخفى.[۹۱] فلا يتمشّي ذلك الكلام في هذا المقام.

[إشارةٌ إلى كلام الكيشي في المقام]

و أيضاً إنّ ذلك الخارج المطابق له ليس بذات وضعٍ في ذاته و إنّما صار كذلك بسبب محلّه. فلِمَ لا يجوز أن يطابق الحكم اليقيني لنفس ذلك الخارج من حيث هوهو لا من حيث كونه حالاًّ في محلٍّ ذي وضع [۹۲]؟

[إيراد كلام الكيشي]

و هذا مثل ما قيل:[۹۳] إنّ الصّور المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل تطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقة و يحمل عليه. فيقال: هو هي، كقولنا: «زيدٌ هو إنسان» و لا يطابقه من حيث هي حالّةٌ في محلّ. فإنّها من تلك الحيثيّة تكون صورةً شخصيّةً في ذاتٍ شخصيّةٍ[٤] مجرّدةٍ عن الموادّ. فيمتنع حملها من تلك الحيثيّة على شيءٍ من الأشخاص الخارجيّة مجرّدة. فإنّه يكذب قولنا مثلاً:[٥] «زيدٌ هو الإنسان الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ عن الموادّ الجسميّة».

و بعض ماسبق نافعٌ في هذا المقام فتذكّر!

---

۱. آس ۲، مر ۲: + ما
۲. مج ۱۲: ~ لا
۳. مر ۲: يصلح
٤. همه نسخ: ~ في ذاتٍ شخصيّة؛ متن مطابق شرح كيشى.
٥. مج ۱۳، مر ۲: ~ مثلاً

[صحّة الصّورة الرّابعة]

فبقي القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضع.

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة و ذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل و بين ما هو بالقّوة.

فيه بحثٌ ظاهرٌ و هو أنّه لا وجه لامتناع المطابقة بين ما يمكن أن يصير وقتاً ما بالفعل و بين ما هو بالقوّة.

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

بل نقول:[٩٤] «لِمَ لا يجوز أن يكون حدوثها في محلّها مقارناً لحدوثها في الأذهان أو مقدّماً عليه؟ إذ الواجب حصول المطابق به حال حصولها، لا حصولها دائماً. لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل».

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

و بعبارةٍ أخرى[٩٥]:

«لِمَ لا يجوز أن يكون الصّور المطابَق بها كلّها بالقوّة و يجب وقوعها عند وقوع تلك[١] الأحكام الذّهنيّة فيتساوق حصول كلّ واحدٍ من الأحكام الذّهنيّة و حصول ما يطابقه من الصّور الخارجيّة فيتحقّق المطابقة من غير تقدّم الصّور[٢] الخارجيّة على الذّهنيّة. لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل.»

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلي الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا في وقتٍ من

١. همه نسخ: ~ تلك، متن مطابق شرح كيشى. ٢. همه نسخ: ~الصّور؛ متن مطابق شرح كيشى.

الأوقات. لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّر و استحالةٍ[۹۶] و من غير تقييدٍ بوقتٍ و زمانٍ و مكانٍ.

هذا دليلٌ[۹۷] على وجوب كون [۱] ذلك المتمثّل أزليّاً أبديّاً عارياً عن التّغيّر و التّبدّل.

و تحريره: إنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و تبدّلٍ و يمتنع المطابقة بين الأمور الواجبة الثّبوت أزلاً و أبداً [۲] و بين الأمور الممكنة الزّوال و التّغيّر، أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة.

فيه بحثٌ لأنّ كون جميع الأحكام اليقينيّة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّر و تبدّلٍ ممنوعٌ؛ لجواز كون بعضها ممكنة الثّبوت [۳] لا [٤] واجبة الثبوت [٥] و بعضها متغيّراً و متبدّلاً. و لو سلّم، فلا نسلّم امتناع المطابقة بين الأمور الواجبة الثّبوت الغير المتبدّلة و بين الأمور الغير الواجبة الثّبوت المتبدّلة و لابدّ لنفيه من دليلٍ و قد سبق ما يجديك في تحقيق هذا المقام نفعاً [٦] فلا تغفل!

ثمّ اعلم أنّ كلام المصنّف مع ما يتّجه عليه من المنوع يشتمل على تطويلٍ و إطنابٍ بلا فائدة يعتدّبها. بل على ما هو مستدركٌ و مستغنٍ عنه في الشّأن.

و الإنصاف أنّ كلامه هاهنا [۷] مختلٌّ من حيث المعنى و اللّفظ كما لا يخفى على من له فطرةٌ سليمة و فطنةٌ قويمة.

فواجبٌ أن يكون محلّها كذلك و إلّا فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.

هذا إشارةٌ إلى كون المحلّ الّذي هو شيءٌ غير ذي وضع كذلك، أي ليس بكائنٍ بالقوّة و لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة.

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و تقرير الدّليل عليه: «إنّ الأحكام اليقينيّة مثل [۸] أنّ الواحد نصف الإثنين و قطر المربّع لا

---

۱. مر ۲: ~ كون
۲. مر ۲: ~ (من غير تغيّر و تبدّل... أزلاً و أبداً)
۳. مر ۲، مج ۱۲: + أزلاً و ابداً
٤. مر ۲، مج ۱۲: ~ لا
٥. مج ۱۳: + أزلاً و أبداً
٦. مر ۲، مج ۱۳: ~ نفعاً
۷. مج ۱۲: هنا
۸. همه نسخ: من؛ متن مطابق شرح دوانى است.

يساوي ضلعه، ضروريّة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تقييدٍ بوقتٍ و مكانٍ فلابدّ لها من مطابقٍ كذلك. ضرورة أن الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتاً دائماً ضروريّاً و لمّا كانت صادقة، وجب أن يكون مضمونها ثابتاً كذلك، فيكون محلّها أيضاً[١] كذلك. ضرورة استلزام ثبوت الحالّ، ثبوت المحلّ.»[٩٨]

أنت خبيرٌ بأنّه مع كونه مبنيّاً على المقدّمات السّابقة[٢] الّتي عرفت حالها، إنّما يتمّ إذا لم يكف في ثبوت الحالّ ثبوت[٣] محلّ لا بعينه[٤] بل لا بدّله من محلٍّ معيّنٍ إن تمّ، تمّ و إلّا فلا.

[النّتيجة:]

فإذن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضعٍ مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج إلى الفعل. بحيث يستحيل عليه و عليها التّغيّر و الاستحالة و التجدّد و الزّوال.[٩٩] و يكون هو و هي بهذه الصّفات أزلاً و أبداً.

يتّجه عليه مع ما سمعت من المنوع في المقدّمات السّابقة، أنّه لا يلزم ممّا سبق ارتسام جميع المعقولات في محلٍّ واحدٍ إذ يجوز أن يكون بعضٌ منها مرتسماً في محلٍّ و بعضٌ آخر منها مرتسماً[٥] في محلٍّ آخر و هكذا. و[٦] لابدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل[٧]. و استبان منه أنّ المقدّمات السّابقة على تقدير صحّتها لا يستلزم ما فرّعه عليه.

[عدم جواز كون ذلك الموجود واجب الوجود]

و إذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجب الوجود لذاته عزّت أسماؤه. و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل و أوّل الأوائل يمتنع أن يكون فيه كثرةٌ، و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرة، و أن يكون محلّاً قابلاً لكثرةٍ يتمثّل فيه.

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بعقل الكلّ.

---

١. مج ١٣: + ثابتاً ٢. آس ٢، مج ١٢: السّالفة ٣. مج ١٣: ~ بثبوت
٤. آس ٢، مج ١٢: ~ لا بعينه ٥. مج ١٣: ~ مرتسماً
٦. مج ١٣: ~ و ٧. مج ١٣، مر ٢: ~ من دليل

لمّا ثبت عنده موجودٌ قائمٌ بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات بتلك المقدّمات الّتي عرفت حالها، أراد أن يبيّن أنّه ليس هو أوّل الأوائل، أعني الواجب لذاته.

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

و أشار في بيانه إلى وجوهٍ ثلثة:

الأوّل: إنّ ذلك الموجود يجب أن يشتمل بالفعل على كثرةٍ غير متناهية. و واجب الوجود يمتنع أن يكون فيه كثرةٌ فضلاً عن أن يكون غير متناهية.

و الثّاني: أنّه يجب أن يكون علّةً لوجود تلك الكثرة بذاتها فيكون مبدأً أوّلاً لها. و الواجب يمتنع أن يكون مبدأً أوّلاً لها.[1]

و الثّالث: أنّه محلّ و قابل لتلك الكثرة و واجب الوجود يمتنع أن يكون كذلك.[2] [١٠٠]

[إيراد إشكالٍ من الكيشي]

و اورد[١٠١] عليه: أنّه إن أراد بقوله في الوجه الأوّل، «إنّ ذلك الموجود يجب أن يشتمل بالفعل على كثرةٍ غير متناهية»، إنّ تلك الكثرة جزءٌ له، فمنعه ظاهر.

و إن أراد أنّه محلٌّ لها، فيكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثّالث.

[إشكالٌ آخر نقلاً عن الكيشي]

و أيضاً إن[3] أراد بقوله في الوجه الثّاني «أنّه مبدأ أوّل لها»، أنّه علّة أوّليّة فاعليّة لها، فلا نسلّم أنّ الواجب ليس كذلك. و وجهه ظاهرٌ على ما قرّره[4] المصنّف في بعض تصانيفه.[١٠٢]

و إن أراد أنّه علّةٌ قابليّةٌ لها، فيعود هذا الوجه أيضاً إلى الوجه الثّالث.

---

١. مر ٢: (مبدأً اوّلاً لها): كذلك

٢. مر ٢: ~ (الثّالث أنّه محلّ... يكون كذلك)

٣. آس ٢: ~ إن

٤. آس ٢: مهّده

و مع ذلك يتّجه عليه أن يكون حينئذٍ معنى قوله «يمتنع أن يكون أوّل الأوائل مبدأً لكثرة»، أنّه يمتنع أن يكون مبدأً قابليّاً أوّليّاً للكثرة. فيكون تقييده[1] بالأوّليّة مشعراً بجواز كونه علّةً قابليّةً لا بجهة الأوّليّة مثل أن يكون قابلاً لشيءٍ واحد أوّلاً و ذلك المقبول[2] يكون[3] قابلاً لأشياء كثيرة فيكون محلّاً للكثرة بالواسطة و هذا محالٌ. فإنّه ليس محلّاً لشيءٍ ما البتّة فيقع لفظة أوّلاً ضايعةً بل عدمها خيرٌ من وجودها للإشعار المذكور.»[١٠٣]

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قيل:[١٠٤] «لك أن تقول: فكيف يتحقّق هذه الكثرة في هذا المحلّ؟ لأنّه[4] إن كان من الواجب، فهذا خلفٌ لما مرّ آنفا[5] و إن كان من ذات المحلّ، لزم كون الشّيئ الواحد فاعلاً و قابلاً.»

و أنت تعلم أنّ المراد بالمبدأ في كلامه هذا، إن كان هو القابل، لم يلزم منه بطلان كون تحقّق الكثرة في هذا المحلّ من الواجب كما لا يخفى. و أيضاً بطلان كون الشّيئ الواحد فاعلاً و قابلاً، ليس بثابتٍ كما يظهر بالمراجعة إلى موضعه. اللّهمّ! إلّا أن يبني الكلام على الإلزام.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

ثمّ اعلم أنّه وقع في بعض الشّروح:[١٠٥] «إنّ المشهور[١٠٦] أنّ عقل الكلّ هو العقل الأوّل. فكأنّه عقلٌ لكلّ العالم. فإنّ غيره من العقول فائضةٌ منه و كأنّها أشعّة منه و هذا المجرّد الّذي أثبته و جعل متعلّقاته[6] هي المسمّى بنفس الأمر، لا يجوز أن يكون هو العقل الأوّل. فإنّ معقولات العقل الأوّل هي لوازمه و ليس في ذات العقل الأوّل من الحيثيّات ما يقتضي هذه الكثرة المفصّلة الغير المتناهية.

فيكون[7] هذه التّسمية على خلاف المشهور و لا مشاحة في الاصطلاح.»[١٠٧]

---

١. مج ١٣: + هذه
٢. در شرح كيشى القابل آورده شده.
٣. مج ١٣، مر ٢: ~ يكون
٤. همه نسخ: ~ لأنّه؛ متن مطابق شرح دوانى.
٥. همه نسخ: فقد أخلفه آنفاً؛ (فهذا خلفٌ لما مرّ آنفاً) متن مطابق شرح دوانى.
٦. همه نسخ: ~ متعلّقاته؛ متن مطابق شرح كيشى.
٧. همه نسخ: فيكون: اللّهمّ إلّا أن يقال.

«على أنّ مخالفة المشهور بين الجمهور من غير ضرورةٍ داعيةٍ إليه في قوّة الخطأ عند المحقّقين[1]»،[۱۰۸] كما هو المتعارف في ما بينهم.

[نقل كلام الكيشي آنفاً]

و قد يقال:[۱۰۹] «إنما يلزم الامتناع إذا جعل جميع تلك الكثرة لازماً لذلك المجرّد بلا واسطة. و أمّا إذا جعل بعضها بواسطة بعض، فلا يلزم الامتناع.»

[إيراد كلام الدّواني في المقام]

و منه علم حال ما قيل:[۱۱۰] «إنّ هذا المحلّ هو أوّل المعلولات و هو العقل الأوّل و ليس فيه من جهات الكثرة ما تفي بهذه الكثرات إلّا من جهة كثرة.» تأمّل! ففيه ما فيه.

[نقل كلام الدّواني آنفاً]

و قد يقال[۱۱۱] أيضاً[2]: «إنّما يثبت كونه عقلاً لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات و لم يثبت ذلك بما ذكره لأنّه على تقدير تمامه، إنّما يفيد كونه بالفعل من حيث التّمثّل بتلك المعقولات. و من الجائز أن يكون له صفاتٌ منتظرةٌ سوى تلك المعقولات».

[نقل كلام الدّواني و ردّه]

و ما قيل:[۱۱۲] «إنّا لا نعتبر في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات و لا مشاحة في الاصطلاحات». فمع كونه مردوداً بما عرفت آنفاً، يتّجه عليه: إنّ ذلك يحتمل أن يكون نفساً فلكيّةً أو غيرها من النّفوس إن أمكن انتقاشها بجميع المدركات. فإن أراد بعقل الكلّ ما يشتمل تلك المحتملات، فلا يخفى بعدها. على أنّ من أنصف اعترف بأنّه أراد بعقل الكلّ هاهنا ما هو المشهور بين الحكماء. و حينئذٍ يرد عليه المنع المذكور.

[إيراد كلامٍ آخر من الدّواني]

و هاهنا كلامٌ آخر[۱۱۳] يستدعي المقام إيراده و هو: «لا يخلو من أن تكون تلك الكثرة

---

۱. همه نسخ: المحققين: المحصّلين؛ متن مطابق شرح دوانى.

۲. آس ۲، مج ۱۲: ~أيضاً

معلومة للواجب أوّلا. و الثّاني محالٌ لكونه نقصاً. و على الأوّل لا يخلو من أن تكون حاصلةً في ذات الواجب أوْ لا.[١]

و على الأوّل يكون الواجب محلّاً لتلك الكثرة فلا يصحّ ما قاله من أنّه لا يجوز أن[٢] يكون الواجب محلّاً لها.

و على الثّاني لا يخلو من أن تكون حاصلةً في محلٍّ آخر أوْلا في محلّ آخر. و على الأوّل يكون علم الواجب متوقّفاً على وجودها في ذلك المحلّ و هو محالٌ. و على الثّاني لا يثبت ما ادّعاه من وجود محلّ يتمثّل فيه تلك الكثرة».[١١٤]

على أنّ من جملة تلك الأمور المتكثّرة، الأمور المعدومة في الخارج كالنّسب و الإضافات و غيرها. فإذا لم تكن موجودةً في الذّهن كانت معدومةً مطلقاً. فلا يتصوّر أن يتعلّق العلم بها.

[تضعيف كلام المحشّي على شرح التّجريد]

و منه علم[٣] ضعف ما ذكره العلّامة الشّريف[٤] قدّس سرّه:[١١٥] «لمّا منعهم البرهان عن القول بحصول صور الأشياء في ذاته تعالى، حكم بعضهم بأنّ علمه بالأشياء أنّما هو بحضورها أنفسها عنده، و آخرون بأنّ علمه إنّما[٥] هو بحصول صورها في مجرّدٍ آخر.»

[إيراد كلام المصنّف]

و هو الّذي عبّرعنه في القرآن المجيد تارةً بـ«اللّوح المحفوظ» و تارةً بـ«الكتاب المبين» المشتمل على كلّ رطبٍ و يابس. و ذلك ما أردناه.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

وقع في بعض الشّروح:[١١٦] «إنّ هذا محلّ تأمّلٍ.

أمّا أوّلاً: فلأنّ اللّوح المحفوظ منتقشٌ بإجماع علماء الدّين بجميع الجزئيات و الكلّيّات.

---

١. آس ٢: ~ (و على الاوّل... في ذات الواجب أو لا)
٢. آس ٢: ~ (يكون الواجب محلّاً... لا يجوز أن)
٣. مج ١٢: ~ علم
٤. حاشيه در مج ١٢ از شارح: «في حاشية شرح *التجريد*»
٥. مج ١٢، آس ٢: بها

و العقل الّذي أثبته غير منتقش بإجماع علماء الدّين بجميع الجزئيّات و الكلّيّات. و العقل الّذي أثبته غيرمنتقش إلّا بالكلّيّات على قاعدتهم.[١١٧] فلا يكون هو المسمّى باللّوح المحفوظ على تقدير ثبوته.

و أمّا ثانيا: فإنّ للمفسّرين في قوله تعالى ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبين﴾، أقوالاً:

أحدها: إنّ المراد به هاهنا هو القرآن.

و الثّاني: هو علم اللّه تعالى.

و الثّالث: هو اللّوح المحفوظ.

و تفسيره بالعلم أشدّ مناسبةً للكلام السّابق و هو قوله تعالى و تقدّس[1]: [١١٨] ﴿و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو و يعلم ما في البرّ و البحر﴾ الآيه.[١١٩]

[ردّ الشّارح على الكيشي]

و هذا هو الكلام المورد[2] على مقدّمات دليله و لْنذكر ما أورد عليه معارضة و ذلك من وجوه:

[الوجه الأوّل]

الأوّل: إنّ كلّ واحدٍ من العقلاء يعرف أنّ قولنا: الواحد نصف الإثنين مثلاً، مطابقٌ لما في نفس الأمر مع أنّه لم يتصوّر العقل الفعّال أصلاً،[3] فضلاً عن اعتقاد ثبوته و ارتسامه بصور الكائنات. بل مع أنّه ينكر ثبوته على ماهو رأي المتكلّمين[4] و كان المراد: إنّ[5] ما في نفس الأمر على وجهٍ يعمّ الكلّ و لا يحتمل النّقيض أصلاً، هو[6] ما في العقل الفعّال و إن تغايرا بحسب المفهوم.

و أيضاً لو كان كذلك، لوجب أن لا يحكم أحدٌ بصحّة حكمٍ حتّى لا يعلم أنّ ما في العقل

١. آس ٢، مج ١٣، مر ٢: ~(و تقدّس)
٢. مج ١٢: الموجز
٣. مج ١٢: أيضاً
٤. مر ٢، مج ١٣: المتكلّم
٥. آس ٢: ~إنّ
٦. آس ٢: ~هو

الفعّال على أيّ وجهٍ من الإيجاب و السّلب، و من له بذلك؟ اللّهمّ! إلاّ أن يقال: إنّ[1] ما في العقل الفعّال موافقٌ لما اقتضته البديهة أو البرهان. فبذلك يعلم.

أنت خبيرٌ بما فيه ممّا ذكرناه من أنّه لو تمّ، لزم بطلان كثيرٍ من قواعد الحكمة و غيرها ممّا لا يخفى على من ذاق الحكمة. نعم إنّه يتمّ إلزاماً لما[2] سبق في كلام المصنّف فلا تغفل!

[الوجه الثّاني]

و الثّاني: إنّ هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى إلّا على وجهٍ بعيد[3] و هو أن نجعل الأمر هاهنا في مقابلة الخلق. و يراد به عالم المجرّدات. و أنت تعلم أنّ المقصود بيان حقيقة نفس الأمر، لا بيان مدلول اللّفظ كما أنّهم يقولون: «إنّ الزّمان هو[4] مقدار حركة الفلك الأعظم» و يقصدون به بيان حقيقته لا بيان مدلول اللّفظ. على أنّ ما ذكره أيضاً أعمّ من العقل الفعّال. و لا دلالة للعامّ على الخاصّ.

[الوجه الثّالث]

و الثّالث: إنّ جميع المعقولات تصوّرية أو تصديقيّة مرتسمةٌ فيه. فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقاً في نفس الأمر، لكانت الكواذب أيضاً صادقةً في نفس الأمر. و قد يقال: إنّ المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق و تلك الكواذب و إن كانت مرتسمة فيه، لكنّه ليس مصدّقاً بها. تأمّل!

[الوجه الرّابع]

و الرّابع: أنّه يتعذّر وصف الأحكام الثّابتة فيه بالصّدق و المطابقة في نفس‌الأمر[5]. و قد يجاب عنه بأنّه ممنوع. فإنّ المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذّات كما مرّ تفصيله. لكنّه لا يتمشّي من جانب المصنّف هاهنا. و أجيب عنه بوجهٍ آخر بأنّ صدق الحكم الّذي فيه لا يكون لكونه مطابقاً لما في نفس الأمر. بل لكونه عينه. وردّ عليه بأنّه حينئذٍ يكون صدق الخبر أعمّ من كونه نفس الأمر أو مطابقاً له مع أنّهم لم يفسّروه إلّا بالمطابقة.

---

١. مج ١٢: ~إنّ ٢. آس ٢: كما ٣. آس ٢: يفيده ٤. مر ٢: ~ هو
٥. آس ٢، مج ١٢: بنفس الأمر

و قد يقال في كلام أرسطو ما يدلّ على أنّ علم المبادي أجلّ من أن يوصف بالصّدق و إنّما هو الحقّ يعني أنّه[1] الواقع لا المطابق للواقع و أنت خبيرٌ بأنّه خلاف العرف العامّ و الخاصّ.

[الوجه الخامس]

و الخامس: أنّه يتعذّر أيضاً وصف العلم السّابق عليه و لو بالذّات كعلم الواجب تعالى بذلك لامتناع مطابقة الشّيء لما لا تحقّق له معه.

و أجيب عنه بعد تسليم امتناع مطابقة الشّيء لما هو متأخّرٌ عنه بالّذات، بأنّ اختيار المطابقة إنّما يكون في العلم الّذي هو بارتسام الصّور. و لا كذلك علم الواجب تعالى. على أنّهم لا يثبتون له أوّلاً إلّا تعقّل ذاته و هو عين ذاته.

و يرد عليه أنّه إن أراد أنّ علم الواجب يوصف بالصّدق[2] لا باعتبار المطابقة بل بمعنىً آخر، يتّجه عليه أنّهم فسّروا الصّدق مطلقاً بالمطابقة.

و إن أراد أنّه لا يوصف بالصّدق و لا بالكذب أصلاً يرد عليه أنّه خلاف العرف العامّ و الخاصّ كما أنّ ما نقل عن أرسطو كذلك كما أشرنا إليه.

[الوجه السّادس]

و السّادس: أنّه يمتنع أيضاً وصف العلم بالجزئيّات مثل: هذا الخسوف و قيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل.

و أجيب بأنّ ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلّي كافٍ في المطابقة.

[كلامٌ في معنى نفس الأمر نقلاً عن التّفتازاني]

هذا ما يتعلّق بما في هذه الرّسالة. و في تحقيق نفس الأمر كلامٌ آخر يناسب إيراده في هذا المقام؛ و هو أنّه قال بعض المحقّقين:[١٢٠] «إنّ العقل عند ملاحظة المعنيين و المقايسة بينهما سواءٌ كانا من الموجودات أو المعدومات، يجد بينهما نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً يقتضيها الضّرورة أو البرهان بالنّظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصيّة المدرك في المراد بالواقع

---

١. مج ١٣، مر ٢: ~أنّه

٢. مر ٢: + بالمطابقة

و ما في نفس الأمر و بالخارج أيضاً. فصحّة هذه النّسبة تكون بمعنى أنّها الواقع و ما في نفس الأمر[١] و صحّة النّسبة المعقولة لزيدٍ أو عمرو أو غيرهما بين ذينك المعنيين[٢] يكون بمعنى أنّها مطابقة لتلك النّسبة الواقعة أي على وفقها في السّلب و الإيجاب».

[بيان اعتراض]

و اعترض عليه بـ«أنّه حينئذٍ يلزم أن لا يكون للضّروريّات مطلقاً و لا للحكم الّذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارجٌ يطابقه؛ مع أنّهم يقولون في تقسيم الكلام إلى الخبر و الإنشاء إن كان لنسبته خارجٌ يطابقه أو لا يطابقه فخبرٌ، و إلّا فإنشاءٌ».

[ردّ كلام المعترض]

و ردّ عليه[٣] بـ«أنّه قد فسّر الخارج بالنّسبة الّتي يجدها العقل بين الطّرفين بالضّرورة أو البرهان من غير نظرٍ إلى كونه موجوداً في الذّهن فللنّسبة الخبريّة مطلقاً[٤] خارجٌ بهذا المعنى و إن غايرها بالاعتبار و لا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى. و لعلّه أراد أنّه لا يكون للضّروريّات و لا للحكم الّذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارجٌ[٥] من حيث أنّهما[٦] مقتضى الضّرورة أو البرهان».

[جواب الشّارح]

و الجواب أنّه لا محذور فيه. فافهم!

ثمّ إنّه يرد[٧] على هذا القائل أيضاً ما اورد أوّلاً في إبطال ما ذكره المصنف معارضةً. و الجواب هو الجواب.

[ذكر معنى نفس الأمر نقلاً عن العلّامة]

و قال العلّامة الشّريف ـــ قدّس سرّه ـ: «إنّ نفس الأمر معناه نفس الشّئ في حدّ ذاته. و

---

١. آس ٢، مج ١٢ و مر ٢: ~ (فصحة هذه... و ما فى نفس الأمر)   ٢. آس ٢: ~ المعنيين
٣. آس ٢، مج ١٢، مج ١٣: ~ عليه   ٤. مج ١٣، آس ٢: ~ مطلقاً
٥. مر ٢: ~ خارجٌ   ٦. مر ٢: ~ أنّهما   ٧. مج ١٢، آس ٢: يعود

المراد بالأمر هو الشّيئ نفسه. فإذا قلنا مثلاً: الشّيئ موجودٌ في نفس الأمر، كان معناه: إنّه موجودٌ في حدّ ذاته. و معنى كونه موجوداً في حدّ ذاته: إنّ وجوده ذاك ليس باعتبار المعتبر و فرض الفارض. بل لوقطع النّظر عن كلّ اعتبارٍ و فرضٍ، كان هو موجوداً. و ذلك الوجود إمّا وجودٌ أصيلٌ أو وجودٌ ظلّي». [۱۲۱]

[المقارنة بين نفس الأمر و الخارج و الذّهن]

فنفس الأمر يتناول الخارج و الذّهن لكنّها أعمّ من الخارج إذ كلّ ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر قطعاً و أعمّ[۱] من الذّهن من وجه. إذ ليس كلّ ما هو في الذّهن[۲]، يكون في نفس الأمر. فإنه إذا اعتقد كون الخمسة زوجاً، كان كاذباً غير مطابقٍ لنفس الأمر مع ثبوته في الذّهن. فعلى ما ذكره قدّس سرّه يكون نفس الأمر[۳] في كلّ قضيّةٍ هو[٤] المحكوم عليه أو به فيها. أو النّسبة الّتي هي بينهما.[٥]

بيانه: إنّ الواحد مثلاً في قولنا: «الواحد نصف الإثنين»، هو في حدّ ذاته بحيث يصحّ الحكاية عنه بأنّه نصف الإثنين.

و يمكن أن ينتزع منه هذا المفهوم انتزاعاً صحيحاً لا انتزاعاً اختراعيّاً. و كذا يمكن أن يقال: إنّ مفهوم «نصف الإثنين» في حدّ ذاته بحيث يصحّ الحكاية عنه بثبوته للواحد. و كذا النّسبة بينهما. و لا خفاء في أنّ الخمسة ليست في حدّ ذاتها بحيث يصحّ الحكاية عنها بأنّها زوجٌ. و كذا الحال في الزّوج و النّسبة الثّابتة بينهما[٦] في حدّ ذاتهما.[۷]

[استدراكٌ]

ثمّ إنّه لمّا كان جميع المفهومات التصوّريّة و التّصديقيّة ثابتةً في نفس الأمر و لو في القوى

---

۱. آس ۲، مر ۲: + (من الخارج مطلقاً اذ كل... قطعاً و أعمّ)
۲. مج ۱۲: النّفس
۳. آس ۲: ~ (مع ثبوته في... نفس الأمر)
٤. مج ۱۲، مج ۱۳، مر ۲: ~ هو
٥. مج ۱۳، آس ۲، مر ۲: بينها
٦. مج ۱۳: ~ بينهما
۷. مج ۱۲، آس ۲، مر ۲: ذاتها

الدّرّاكة للأحكام الإيجابيّة الصّادقة عليها، كانت زوجيّة الخمسة أيضاً ثابتةً في نفس الأمر؛ لكنّه على سبيل التصوّر لا التّصديق، فلا يكون النّسبة بين نفس الأمر و الذّهن عموماً من وجه، بل نقول: إنّهما متساويان لأنّ كلّ موجودٍ في نفس الأمر [١] فهو موجودٌ في الذّهن. و كذا كلّ موجودٍ في الخارج فهو موجودٌ في الذّهن [٢] لاتّصافه بصفةٍ ثبوتيّةٍ ثابتة له ثبوتاً ذهنيّاً. فالموجود في الخارج أخصّ مطلقاً من الموجود في الذّهن أيضاً. و عدم كونه موجوداً في الذّهن باعتبار وجوده في الخارج لا يقدح فيه، لأنّ المساواة بين [٣] المفهومين[١٢٢] لا تقتضي تصادقهما باعتبارٍ واحدٍ و لا في زمانٍ واحد؛ كما لا يخفى على من لاحظ بحث النّسب حق الملاحظة و استبان منه أنّ كون زوجيّة الخمسة موجودةً في الذّهن باعتبار تعلّق التّصديق بها [٤]، و غير موجودةٍ في نفس الأمر بهذا الاعتبار لا يضرّ في ما ذكرناه. و ذلك لأنّ المعتبر في المساواة صدق كلٍّ من المفهومين على كلّ ما صدق عليه الآخر باعتبارٍ من الاعتبارات، و في زمانٍ من الأزمنة كما أشرنا إليه.

[خاتمةٌ]

هذه فوائد القوم في هذا المقام و ما تعلّق بها. فعليك الاختبار ثم الاختيار [٥]. و لنختم على هذا القدر من الكلام لئلّا ينجرّ إلى الإملال في تحقيق هذا المرام. و اللّه المستعان و عليه التّكلان.

وقع الفراغ من تأليفه يوم الخميس، السّابع من شهر الرّبيع الاوّل من شهور [٦] سنة إثنين و عشرين و تسعمأة في بلدة هراة ـ صانها اللّه تعالى عن الآفات و البليّات. [٧]

---

١. آس ٢: + (فهو موجودٌ في نفس الأمر)
٢. آس ٢: ~ (و كذا كلّ موجودٍ في الخارج... الذّهن)
٣. آس ٢، مج ١٣: من
٤. مج ١٣، مر ٢: ~ بها
٥. آس ٢: ~ (ثمّ الاختيار)
٦. مج ١٢: ~ (من شهور)
٧. آس ٢: + (قابلت بالنّسخة الّتي قوبلت مع حضرت المصنّف ـ سلّمه اللّه و أبقاه ـ أيضاً في التاريخ المذكور)؛ پايان مج ١٢: «قد تمّت على يد العبد... حسين بن شاهحسن العلوى الشهير بخلوتى... سنه ثمان و ثمانين و تسعمأة في دارالملک شيراز...»؛ پايان مج ١٣: تمت الرسالة... على يد العبد سلطان محمدعليشاه اصفهاني في... سنة اثنى و ستين و تسعمأة في بلدة البردع.

[٧]

شرح رسالة
إثبات العقل المجرّد

مولى احمد الجندي

بسم اللّه الرحمن الرحيم

قال المحقّق الطّوسي المؤيّد من عنداللّه الحكيم العليّ:

[المقدّمة الأولى]

إنّا لا نشكّ، نجزم يقيناً في كون الأحكام اليقينيّه الأقرب هو أن يراد بالحكم اليقيني، ما يتعلّق به اليقين و هو الاعتقاد الجازم المطابق الثّابت كالوقوع. لا ما يضاف عليه اليقين كالإيقاع. و لينتظم[1] قوله: الّتي حكم بها حقّ الانتظام و لا بعد في الحمل على أن يراد به المحمول بل هو أشدّ مناسبةً و ألصق عبارةً؛ إذ الباء الّتي صلة الحكم تدخل على المحكوم به.

[إشارةٌ إلى قيد «اليقينيّة»]

و تقييد الأحكام بالصّادقة[١٢٣] كافيةٌ في الإثبات. لكنّ التّقييد باليقينيّة لمّا كانت من بينهما أدخل في المطلوب خصّها بالذّكر.

و قد يقال:[١٢٤] «إنّ التّقييد بالصّادقة[2] يؤدّي إلى لغويّة الحكم لأنّه بمنزلة[١٢٥] أن يقال: «الأحكام المطابقة لما في نفس الأمر مطابقةٌ لما في نفس الأمر.»»

و لو قال: «في كون بعض الأحكام»، لكان أسلم و أحفظ و أخصر.

---

١. نسخه: و لينظم　　٢. نسخه: الصص

[دخلٌ و دفع]

لا يقال: إنّ الأحكام الكاذبة أيضاً يقتضي ثبوت أمرٍ خارجٍ لأنّها [يقتضي][۱] **تعقّلاً لا تحقّقاً** كما توهّم **الّتي قد حكم بها أذهاننا في الماضى** و فائدة التّقييد بـه لأنّ اتـّصاف الأحكـام بالصّدق و المطابقة إنّما هو بواسطة الحكم بمعنى الإيقاع عروضاً أو ثبوتاً كما قـيل.[۱۲٦] مثلاً «**الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين**»؛ مثال الحكم البديهيّ بمعنى الإيقاع و مثال الحكم بمعنى الوقوع يعلم منه ضمناً. و بـ«**أنّ قطر المربّع لا تساوي ضلعه**»؛ مثال الحكم النّظري و قد برهن في علم الهندسة.

و إنّما اقتصر على أمثلة الحمليّة مع أنّ الأحكام يعمّ الشّرطيّات لأنّها أغلب اسـتعمالاً؛ حتّى أنّ مسائل العلوم لا يكون إلّا حمليّةً و شرطيّاتها مأوّلةٌ بالحمليّات و نكتة إيراد المثالين خصوصاً من علم الحساب و الهندسة ظاهرةٌ. أو [۱۲۷] **يحكم حالاً و استقبالاً أذهاننا به.** أي بذلك الأمر المذكور أو الحكم الّذي في ضمن الأحكام. و العدول عن مقتضى السّياق لا يخلو عن الإشعار و الإيماء إلى أنّ الحكم الواحد كافٍ في الاستدلال؛ أو إلى أنّ الجمع المـحلّى باللّام في حكم المفرد. و إنّما زيد قوله «بالحكم به»؛ حكم به و عطف على قوله «قد حكم بها» تنبيهاً على ما يدور إثبات المطلوب من ثبوت الحكم أزلاً و أبداً. فكأنّه قـال: «إنّ لنـا أحكاماً واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً». و قيل: «المراد به ما نختصّ بالحكم به» يؤيّده[۱۲۸] قوله **ممّا لم يسبق إليه أي الحكم ذهنٌ أصلاً** بيانٌ للموصول باعتبار صلتيه معاً كما هو الظّاهر أو باعتبار الصّلة الثّانية فقط و لا خفاء في أنّ التّخصيص ترجيحٌ بلا مرجّح.

[سرّ إيراد المصنّف التمثيل]

و قد يقال توسيطه التّمثيل لا يخلو عن الإيماء إلى هذا التّوجيه يعني أنّ الأحكام قسمان: مشتركةٌ، ـ فكما ذكرنا ـ و مختصّةٌ.

و قيل:[۱۲۹] «لا خفاء في أنّ حكماً لا يختصّ بذهنٍ أصلاً» و ترك التّمثل به لا يخلو عن نوع الإشعار إليه.

---

۱. نسخه: يقتض (بدون نقطه)

[إيراد المناقشة و ردّها]

و قد يناقش فيه بأنّ بعض الأحكام كالوجدانيّات مختصّةٌ بشخصٍ لا يتصوّر لغيره إلاّ على الوجه الكلي.

و القول في ردّه: «إنّ الحكم على شخصٍ متصوّراً، غير الحكم عليه متصوّراً على الوجه الكلّي و إلّا لزم المصادرة في الشّكل الأوّل؛ و المنتج قضيّةٌ شخصيّةٌ. ضرورة اشتمال كبراه على الحكم على الأصغر. فالحكم بـ«أنّه لا شيء من الأحكام بمختصٍّ بذهنٍ»؛ ناشٍ من قصور التّفطّن بالوجدانيّات[1]؛ إذ لا مدخل لتفاوت الحكم بداهةً و نظريّةً باختلاف العنوان للبحث الّذي كلامنا فيه.

[نقل كلام الدّواني]

قيل[۱۳۰]: «إنّما عطف قوله «أو نحكم به» على قوله «و قد حكم بها» لدفع وهم من توهّم أنّ المطابقة لما في نفس الأمر عبارةٌ عن المطابقة لما في ذهنٍ من الأذهان و أنت خبيرٌ بأنّ الكلام في نفسه. و تحقيقه إنّما هو بإقامة الدّليل عليه. فما الوجه و الفائدة في دفع هذا التّوهّم بإيراد الحكم المختصّ بذهن؟»

[توجيه كلام الدّواني]

و قد يقال: «إنّ تعليل الاحتمال من المدّعي من أوّل الوهلة ليس مستبعداً جدّاً، بل هو من مقوّيات الدّليل و وجه الدّفع أنّ متعلّق و مطابق الحكم المختصّ إمّا في ذهن هذا الحاكم بالحكم المختصّ به أو في ذهنٍ آخر؛ فلا سبيل إلى شيءٍ منهما: أمّا إلى الأوّل: فللاتّحاد، فلا يتصوّر المطابقة؛ و أمّا إلى الثّاني: لعدم اطّلاع الغيريّة.» و أنت خبيرٌ بأنّ هذا لو تمّ، لدلّ على أن لا يكون عبارةً عن الذّهن أيضاً لعدم الاطّلاع به أيضاً و هو عقل الكلّ.

[دخلٌ و دفع]

و لو قيل: «إنّه غير معلومٍ لنا على الوجه الكلّي و الاختصاص باعتبار الوجه المخصوص، و هو كافٍ في المطابقة»؛

---

١. نسخه: + (ناشٍ من قصور التّفطّن)

قلنا: «هو جارٍ نفسه في الثّاني أيضاً؛ بل في الأوّل أيضاً؛ إذ التّغاير بالاعتبار كافٍ في المطابقة.»

و في المقامين بحثٌ:

[البحث في المقام الأوّل]

أمّا في الأوّل فلأنّ الاتّحاد بالذّات لا ينافي المطابقيّة لأنّ التّغاير بالاعتبار كافٍ فيها.

[اعتبارات النّسبة المعقولة]

و في النّسبة المعقولة المعتقدة اعتباراتٌ:

أحدها: إنّها مقتضى البديهة أو البرهان مع قطع النّظر عن خصوصيّة الحاكم و المخبر.

و ثانيها: ثابتةٌ و قائمةٌ بأحد المنتسبين أعنى الموضوع كاتّصاف الأربعة بالزّوجيّة و ثبوت الزّوجيّة للأربعة.

و ثالثها: إنّها حاصلةٌ في الذّهن و قائمةٌ به.

و رابعها: إنّها معلومةٌ و حاصلةٌ في الذّهن و موجودةٌ فيه بالوجود المحمولى.

و تلك النّسبة المعقولة باعتبار الحيثيّة الرّابعة مطابقةٌ بكسر الباء و باعتبار واحدةٍ من الاعتبارات الباقية [أيّ] اعتبار كان، مطابقة ـ بفتح الباء.

[دخلٌ و دفع]

فإن قيل: «إنّ الحيثيّة الرّابعة مع الثّالثة حاصلةٌ في الكواذب، فيكون صادقة»؛

قلنا: المراد حصولها في الذّهن و قيامها به بواسطة البديهة أو البرهان لا مطلق الحصول. مثلاً إذا تصوّرنا الأربعة كانت متّصفةً بالزّوجيّة قبل تصوّر الزّوجيّة، ثمّ تصوّرنا الزّوجيّة و النّسبة بينهما، و حكمنا عليها بالزّوجيّة إمّا بالبديهة أو البرهان، كانت النّسبة معلومةً و حاصلةً في الذّهن بعد البديهة أو البرهان، بالحصولين:

[الحصول الرّابطي]

أحدهما رابطيّ و هو قيام النّسبة المعقولة بالذّهن.[١٣١]

[الحصول المحمولي]

و ثانيهما محموليّ و نفسي و هو الإيقاع. و تلك النّسبة المعقولة بين الأربعة و الزّوجيّة، مطابقةٌ ــ بالكسر ــ باعتبارٍ، مطابقةٌ ــ بالفتح ــ باعتبارٍ آخر من تلك الاعتبارات.[١٣٢]

[البحث في المقام الثاني]

و أمّا في المقام الثّاني فلأنّ كون النّسبة الّتي هي متعلّق النّسبة المعقولة مشعوراً بها، ليس شرطاً في كونها مطابقةً ــ بفتح الباء ــ و إنّما هي شرطٌ في المطابقة ـ بكسر الباء ـ.

و عدم اطّلاع غير الحاكم بتلك النّسب لا ينافي كونها مطابقةً باعتبار نحوٍ آخر من الثّبوت غير الثّبوت و الوجود العلميّ.

مع أنّ المفروض عدم اطّلاع غير الحاكم بالنّسبة المعتقدة دون عدم اطّلاعه على مطلق متعلّق تلك النّسبة لجواز أن يكون ذلك المتعلّق مشعوراً به و معلوماً و العلم بالنّسبة المعتقدة لا يستلزم العلم بمتعلّقها. على أنّ العلم بالمتعلّق بالوجه الكلّي كافٍ في المطابقة، بعد أن يكون يقيناً، لا حاجة إليه لكون الأحكام سابقاً موصوفةً باليقينيّة. كذا قيل.[١٣٣]

و يمكن أن يكون التّوصيف بطريقِ الفرض. و يكون من قبل الأشياء الثّابتة أو يتعلّق بقوله «ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ»، دفعا للتّوهّم النّاشي منه من كون ذلك الحكم المختصّ به غير يقيني، لعدم سبق الذّهن إليه قبل الاستغناء على تقدير عطف قوله «أو نحكم به» على قوله «قد حكم بها». و أمّا على تقدير عطفه على كون الأحكام، فلا.

و فيه: أنّ هذا العطف أشدّ شناعةً من الاستغناء.

مطابقاً لما في نفس الأمر ـ خبرٌ لكون الأحكام ـ يعني إنّا نعلم يقيناً كون بعض الأحكام الصّادرة عنّا مطابقةً لما في نفس الأمر.

[إيراد إشكال]

و تجويز كونه خبراً بعد خبر، لِـ«أن يكون» أو صفةً كاشفةً لخبره بأن يكون الأحكام تامّةً لا ناقصةً على ما في بعض النّسخ مطابقة لما في نفس الأمر، يأباه ما يعقّبه من قوله «و لا نشكّ أنّ الأحكام» الخ كلّ اباءٍ.

على أنّ ذكر ما هو المقصود بالإثبات في الرّسالة على سبيل التّرجيح مع إخراج الكلام عن السّوق و السّياق و عدم رعاية العديل و ما يترتّب عليه ممّا لا يرضاه من له أدنى تميزٍ ومذاق درك أساليب التّراكيب.

و لا [في] أنّ الأحكام أي الوقوع و المحمول الّتي يعتقدها الجّهال جهلاً مركّباً بخلاف ذلك أي غير مطابقةٍ لما في نفس الأمر.

[إيراد إشكال]

هذه المقدّمة ممّا لا حاجة إليه لما مرّ أنّ مقتضى ثبوت الأمر الخارج ليس إلّا صدق الحكم. تدبّر!

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن يتصوّر تصوّراً مطابقاً لما في نفس الأمر، إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص لتوقّف النّسبة على تغاير المنتسبين.

[إيراد المنع على المصنّف]

فيه منعٌ قويّ مستندٌ بأنّ التّغاير بالاعتبار كافٍ فيها فلا يجب التّغاير الذّاتي[١٣٤] و التّغاير الاعتباري مطلقاً. و يراد به التّغاير بالعوارض و يقابله التّغاير بالّذاتيّات.

و قد يطلق و يراد به التّغاير بملاحظة العقل و اعتبار المعتبر كالتّغاير بين الحدّ و المحدود بالإجمال و التّفصيل و هو شايعٌ في المعنى الثّاني.

[إيراد كلام الكيشي في المقام]

و في بعض الشّروح:[١٣٥]

«و ظاهرٌ أنّ المطابقة يمكن أن يتصوّر بين الشّيئين المتغايرين لا بالشّخص لوجهين:

أحدهما: إنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومى الحدّ و المحدود متطابقان و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم الحدّي من المفهومات الكلّيّة فظاهرةٌ. و أمّا أنّ المفهوم من المحدود أيضاً كذلك، فلما اتّفقوا على أنّ الشّخص من حيث هو شخصٌ، لا يحدّ و لا يبرهن عليه.[١]

---

١. نسخه: (إنّ العقل حاكمٌ... و لا يبرهن عليه): (إنّ العقل يحكم بأنّ مفهوم الحدّ و المحدود مطابقان و ليسا ←

و ثانيهما: هو أنّ أحكامنا على امتناع[1] الممتنعات[2] إذا كانت صادقةً كانت مطابقةً لما في نفس الأمر و ليس [للممتنع][3] في نفس الأمر وجودٌ فضلاً عن كونه متشخّصاً.

[دخلٌ و دفعٌ]

فإن قيل: مفهوما الحدّ و المحدود[4] هما[5] علمان فهما صورتان حالّتان في ذات العالم[6] قائمتان بذات العالم فهما عرضان شخصيّان قائمان بذات شخصه.

قلت: الحكم بأنّ العلم صورةٌ للمعلوم[7] حالّةٌ في ذات العالم ليس من البديهيّات ليستغني عن إقامة البرهان عليه. و يدّعى فيه القطع.[8]

[إقامة الكيشي البرهانَ على بطلان القول ببداهة أنّ العلم صورةٌ للمعلوم حالّةٌ في ذات العالم]

و أظهر ما يدلّ على بطلانه وجهان:

أحدهما: إدراك العالم ذاته ليس بصورةٍ لذاته[9] حالّةٍ في ذاته.

و ثانيهما: أنّ واجب الوجود عزّ اسمه عالمٌ بجميع الأشياء مع استحالة حلول شيءٍ في ذاته و هذان[10] الوجهان اتّفق عليه[11] المعتبرون من الحكماء و سلّمهما[12] المصنّف أيضاً.» تمّ كلامه.[13] [١٣٦]

←

بالشّخصين. أمّا أنّ مفهوم الحدّ كلّي فظاهرٌ. و أمّا أنّ مفهوم المحدود أيضاً كذلك، فلاتّفاقهم على... لا يحدّ.) متن مطابق شرح كيشى.

١. نسخه: بامتناع، متن مطابق شرح كيشى.

٢. نسخه: الممتنع، متن مطابق شرح كيشى.

٣. نسخه: للمنع.

٤. نسخه: + و

٥. نسخه: ~ هما، متن مطابق شرح كيشى.

٦. نسخه: ~ حالّتان في ذات العالم، متن مطابق شرح كيشى.

٧. نسخه: ~ للمعلوم؛ متن مطابق شرح كيشى.

٨. نسخه: ~ (ليس من البديهيات... فيه القطع)+ باطلة؛ متن مطابق شرح كيشى.

٩. نسخه: ~ لذاته، متن مطابق شرح كيشى.

١٠. نسخه: هذا

١١. نسخه: اتّفق عليه: ممّا اعتقده.

١٢. نسخه: سلما

١٣. أي كلام كيشى.

[نقد كلام الكيشي]

و فيه بحثٌ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ معنى المتغايرين بالشّخص عدم تصادقهما على شخصٍ واحدٍ و ذلك لا ينافي الكلّية.

و إن أريد به المتمايزين و التّعين بأن يكون معروض التّشخّص، فهو أيضاً لا تمنع الكلّية.

و إن أريد به ما هو المركّب من التّشخّص و غيره من الماهيّة النّوعيّة، فمسلّمٌ أنّه تمنع الكلّية، لكنّ الغرض منه التّصوير في مادّةٍ مخصوصةٍ، لا التّعريف. و الحصر إضافيٌّ.

و **أمّا ثانياً:** فلأنّ المراد بالشّخص الذّات، لا ما يقابل الكلّي. و الشّخص بهذا المعني شايعٌ. و يقال هذا الأمر شخصه و يراد به عينه و ذاته. و أيضاً أنّ المطابقة لا يكون إلّا بين الموجودين ذهناً أو خارجاً. و كلّ موجودٍ مشخّص. و الكلّيّة و الجزئيّة بعد التّجريد عن الشّخص و الحدّ و المحدود؛ و إن كانا باعتبار الوجود الّذهني شخصين لكنّ الحدّيّة و المحدوديّة باعتبار ذاتيهما مع قطع النّظر و التّجريد عن التّشخّص الذّهني.

و **أمّا ثالثاً:** فلأنّ كون علم العاقل ذاته حضوريّاً لا يمنع كون الحدّ و المحدود حصوليّاً انطباعيّاً، بل الأمر كذلك، إذ الكسب و الاكتساب لا يجري إلّا في العلوم الانطباعيّة دون الحضوريّة.

و كذا علم الواجب على الأشياء حصوليٌّ عند الشّيخ و إن كان عند الحكماء حضوريّاً. [۱۳۷]

و أيضاً أنّ دعوى الظّهور في كليّة الحدّ و الاستدلال على كلّية المحدود في غاية السّماجة لتساويهما في المفهوم. مع أنّ المحدود أوْلى بالكلّيّة. لأنّه مفردٌ و ملحوظٌ على سبيل الإجمال، و منع الاتّفاق على عدم تحديد الشّخص، من حيث أنّه شخصٌ، مستنداً بتصريح الشّيخ في *الحكمة المشرقيّة* بأنّ التصوّر المركّب بجميع أجزائه ـ محمولةً كانت تلك الأجزاء أوْ لا ـ تُصوّره و تَجِده.

و القول الدّالّ على [أنّ] مجموع تلك الأجزاء حدٌّ له ليس على ما ينبغي، أو لا دلالة في العبارة المنقولة إلّا على تجويز التّحديد بالأجزاء[۱۳۸] الغير المحمولة و ذلك لا يمنع كلّيّة المحدود و الحدّ.

و **أمّا رابعاً**: فلأنّ وجود الممتنع في نفس الأمر لا ينافي الامتناع باعتبار الوجود العيني الخارجي. و أمّا الممتنع باعتبار مطلق الوجود، فهو ممتنع التصوّر فضلاً عن الحكم عليه و لو بالامتناع.

و **أمّا خامساً**: فلأنّ التّغاير بالاعتبار بأيّ معنيً كان، لا يجدي نفعاً في تحقّق النّسبة بحسب نفس الأمر، أمّا بالمعنى المشهور، فظاهرٌ على ما صرّح به ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية التّجريد*.

[نقل كلام محشّي التّجريد]

و قال: «فإن قلت المغايرة الاعتباريّة كافيةٌ في تعقّل النّسبة فليعتبر بين الوجود و نفسه؛ قلت: إنّ المقصود بيان أحوال الوجود في حدّ نفسه، لا بيان أحواله بحسب اعتبار المعتبِر و [فرض] الفارض». تمّ كلامه.

و أمّا التغاير باعتبار العوارض قطعيٌّ [و][1] إنّه أيضاً لا يكفي في تحقّق النّسبة. إذ من المعلوم أنّ الإنسان [المعروض] للضّحك و الكتابة إلى غير ذلك، من حيث أنّه [معروض] من غير أن يعتبر معه شيءٌ منها بطريق الجزئيّة، ليس إلّا الإنسان من حيث هو هو، و تعقّل النّسبة بين الإنسان و [نفسه] فغير معقولٍ كما يظهر بالتّأمّل الصّادق. و لا عبرة لما توهمه الألفاظ لما اشتهر فيما بينهم من أنّ مهيّات الأشياء لا تقتنص من الألفاظ و العبارات و له نظائر كثيرةٌ في كلامهم مثل لفظ الإيقاع و الانتزاع و الإسناد [يشعر][2] فعليّة الحكم. و كذا لفظ الاتّصال تُوهم كون الصّورة الجسميّة عرضاً لا جوهراً؛ و لا شيءَ منهما بواقع في نفس الأمر. بل البرهان دالٌّ على خلاف ذلك. كذا قيل.[۱۳۹]

و أنت خبيرٌ بأنّ إطلاق الاتّصال على الصّورة الجسميّة على سبيل المبالغة و ليس مثل الإيقاع و الانتزاع و الإسناد. و لا شكّ أنّ الإطلاق على سبيل المبالغة ليس كالإطلاق على سبيل الحقيقة في الإيهام. و من المعلوم أنّ إطلاق الشّجاعة على زيدٍ لا يوهم كونه عرضاً كما لا يخفى على من له [أدنى تتبّعٍ] في كلامهم.[۱٤۰]

---

۱. نسخه: ~ و ۲. این کلمه اینگونه حدس زده شد.

[و] **متّحدين فيما يقع به المطابقة لا مدخل له في الاستدلال. و إنّما ذكر** تحقيقاً [لمعنى][1] المطابقة و ما به الاتّحاد بين المطابقين كالإيجاب و السّلب.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين[۱٤۱] **المذكورين من الأحكام متشاركان في الثّبوت الذّهني** لكون كلّ واحدٍ منهما حاصلاً في ذهن معتقده، لأنّ كلّ واحدٍ منهما متّصفةٌ بصفةٍ ثبوتيّةٍ مثل اليقينيّة و المعلومة و الصّادقه. [و المعتقدية يقتضي] ثبوت موصوفها. و ليس في الخارج، فيكون في الذّهن أوّلاً.

فخرج عنهما إن تمّ أدّلة الوجود الذّهني ثَمّ، و إلّا فلاوجه لما قيل «إنّ كون كلّ [العلوم] حاصلاً في الذّهن ممنوعٌ»، أو صفة المعلوميّة أيضاً يقتضي وجود موصوفه. تدبرّ!

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للأوّل أي للصّنف الأوّل[۱٤۲] و هي الأحكام اليقينيّة **منهما دون الثّاني** أي الصّنف الثّاني و هي الأحكام الجهليّة **ثبوتٌ خارجٌ** ـــ بطريق الإضافة أو الصّفة ـ.

فعلي الأوّل فالخارج عبارةٌ عن متعلّق النّسبة المعقولة و على الثّاني أيضاً إن أريد بالثّبوت، الثّابت متسامحاً بذكر المبدأ، و إرادة المشتق؛

و إن حمل على الحقيقة فالخارج الثّابت عبارةٌ عن الصّنف الأوّل و هو الحكم بمعنى الوقوع؛ فتوهّم الاتّحاد ممنوعٌ لما أسلفناه. ـــ **عن أذهاننا، تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا** ـــ و هي النّسبة المعتقدة ـــ **و بينه** ـــ أي ذلك الثّابت الخارج و هو المتعلّق أو المعقولة ـــ **و هو** ـــ أي الخارج ـــ **الّذي يعبّر عنه بما في نفس الأمر** و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ: «بنفس الأمر». و على هذا، فلابدّ من صرف العبارة عن الظّاهر.

---

۱. نسخه: بمعنى.

[إيراد إشكال]

و فيه بحثٌ:

[الإشكال الأوّل]

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا يلزم من اشتراك الصّنفين في كونهما موجوداً في الذّهن و اختلافهما بالمطابقة و اللّامطابقة، أن يكون للأوّل منهما ثبوتُ خارجٌ من أذهاننا أو يكفي في المطابقة أو يصحّ الحكاية عنه. سواءٌ كان له نوع ثبوتٍ أولا؛ كمتعلّق السّوالب على الوجوه الذّي أسلفنا [الاستيفاء]. فيه بحثٌ [بما لا مزيد] عليه و في عدم [مطابقة] الصّنف الثّاني [لانتفاء] الأمر المذكور.[۱٤۳]

[الإشكال الثّاني]

و أمّا ثانياً: فلأنّ المطابقة قد يعتبر بالقياس إلى الأشياء أنفسها كما اعتبره الشّيخ في *الشّفاء*[١٤٤] في تعريف التّصديق بأن يحدث في الذّهن نسبة صورة التّأليف بأنّها مطابقة للأشياء أنفسها بمعنى أن لا يكون شيءٌ من تلك الأشياء منافياً لها، أو بمعنى أنّها مطابقةٌ و موافقةٌ للأشياء في الثّبوت و التّحقيق. فكما أنّ الأشياء ثابتةٌ في أنفسها بدون اعتبار معتبرٍ، فكذلك النّسبة ثابتةٌ متحقّقةٌ بلا اعتبار معتبرٍ بحيث لو لاحظها العقل لوجدها كذلك إمّا بالبديهة أو بالبرهان و من المعلوم أنّ المطابقة بهذا المعنى لا تقتضي ثبوت خارج.

[الإشكال الثّالث]

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الأحكام اليقينيّة السّلبيّة لا تقتضي ثبوت خارج أو يكفي في صدقها انتفاء ثبوت أمرٍ، خارجيّاً كان أوْلا.

[دخلٌ و دفعٌ]

فلو قيل: إنّ المراد بثبوت خارج، وقوع أمر خارج يصحّ الحكاية عنه، سواءٌ كان ذلك الأمر إيجاباً أو سلباً؛

قلنا: يأبي كلّ الإباء قوله: «فنقول: ذلك الثّابت الخارج إلى آخره.»

[الإشكال الرّابع]

و أمّا رابعاً فلأنّ المراد بنفس الأمر ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه و ليس كذا في نفسه. أي في حدّ ذاته و مع قطع النّظر إليه عن إدراك المدرك و إخبار المخبر، على أنّ المراد بالأمر، الشّأن و الشّيء و بالنّفس، الذّات.[١٤٥]

و لعلّ ذلك الأمر هو الموضوع و ما يجري مجراه كالمقدم، لأنه المتأصّل في الوجـود و مأخذ الكلّ من المحمول و النّسبة.

[الإشكال الخامس]

و أمّا خامساً: فلأنّ ما ذكره هاهنا منافٍ لما صرّح به في *التّجريد*[١٤٦] حيث قال: إذا حكم الذّهن على الأمور الخارجيّة بمثلها وجب التّطابق في [صحيحه][١] بـين الحكـم الذّهـني و الخارج.

و أمّا إذا لم يكن كذلك، بأن حكم الذّهن على أمرٍ عقليٍّ أو على الموجود الخارجي بأمرٍ عدميٍّ أو بالعكس، فلا يجب التّطابق بين حكم الذّهن و الخارج في صحّته بل التّطابق بينه و بين ما في نفس الأمر.[١٤٧]

و التّوفيق بين كلاميه: إنّ الخارج يطلق و يراد به ما في نفس الأمر و قد يطلق و يراد به ما في الأعيان و هو بالمعنى الأوّل اعمّ ممّا في الأعيان مطلقاً.

و الخارج هاهنا بالمعنى الأعمّ و [ثَمّ] بالمعنى الأخصّ. فلا منافاة بين كلاميه كما توهّم.

و قد يطلق الخارج و يراد به نفس الأمر، و قد يطلق و يراد به الأعيان و [ليكن] هذا على ذكرٍ منك ينفعك في كثيرٍ من مواضع. و قد يقع الغلط و الخبط من عدم الاطّلاع و الغفلة على إطلاقاته كما لا يخفى على من له أدنى تتبّعٍ في كلامهم.

[المقدّمة الخامسة]

إذا عرفت هذا فنقول: ذلك الثّابت الخارج عن أذهاننا إمّا أن يكون قائماً بنفسه أي يكون

---

١. نسخه: صحّته؛ متن مطابق منبع است.

مستغنياً عن الموضوع، أو متمثّلاً في غيره أي يكون محتاجاً إلى المحلّ قائماً به. و هذا القسم من قبيل تقسيم الكلّي إلى جزئيّاته و تبعيض ذلك الثّابت بأن يكون البعض منه قائماً بنفسه و بعض الآخر متمثّلاً قائماً بغيره، لا يستلزم اختلاف التّقسيم. تأمّل!

و القائم بنفسه. يكون إمّا ذا وضعٍ أي قابلاً للإشارة الحسّيّة بأنّه هاهنا، أو هنالك غير ذي وضعٍ.

[نقل كلام الحنفي]

و اعلم أنّ الحكم سواءٌ كان بمعنى الوقوع أو الإيقاع، [لا وجه] لكونه ثابتاً خارجاً عن أذهاننا قائماً بنفسه ذا وضع. و الأولى تركِ أمثال تلك الاحتمالات عمّا في الرّسائل و المختصرات لظهور بطلانها. إلّا أن يقال: إنّ للحكم متعلّقاً ثابتاً خارجاً عن أذهاننا؛ و الاحتمالات المذكورة إنّما هي فيه، لا في الحكم نفسه، كما هو ظاهر العبارة. كذا قيل.[١٤٨]

و أنت خبيرٌ بأنّ متعلّق الحكم و مضمونات القضايا أيضاً كالحكم في عدم قبول هذه الاحتمالات و ظهور بطلانها. إذ المتعلّق عبارةٌ ممّا يصحّ الإخبار و الحكاية عنه إمّا بالإيجاب أو بالسّلب. بل هو في الحقيقة عبارةٌ عن النّسبة المعقولة و متغايرةٌ بالاعتبار.

و قد يقال: إنّه و إن كان كذلك، لكنّه ليس في مثابة النّسبة المعقولة. لِأنّ له حيثيّة الخروج عن الذّهن، بخلاف المعقولة من حيث أنّها معقولةٌ إذ ليس [لها] حيثيّة الخروج. و القول بأنّ المتعلّق عبارةٌ عن الموضوع إذ هو منشأ أحد الأحوالات، و النّسبة و هو المخبر عنه حقيقةً، لا يخلو عن التّوجيه. لكن مرادهم من المتعلّق ما هو مضمون القضايا كما سيظهر من عبارته.[١٤٩]

و الأوّل محالٌ. أمّا أوّلاً: فلأنّ تلك الأحكام غير متعلّقةٍ بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم، و لا بزمانٍ معيّنٍ من الأزمنة. و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما. فلا شيءَ من تلك الأحكام بذي وضعٍ.

[إشارةٌ إلى القياسين في المقام]

إشارةٌ إلى القياسين[١٥٠] من الشّكل الثّاني وعدّهما[١٥١] قياساً واحداً لكمال قربهما و التّلازم بينهما. تقرير الأوّل من الثّاني:

إنّ تلك الأحكام أو متعلّقها ليس بمتعلّقٍ بجهةٍ بطريق [الحصول فيها] من جهات العالم.
ـ و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ[۱۵۲] بها على الوجه المذكور.
ينتج:
فلا شيئ من تلك الأحكام أو من متعلّقهابذي وضع.

[بيان القياس]

كبراه ظاهرةٌ لِأنّ كلّ ذي وضعٍ أي قابلٍ للإشارة الحسّيّة لا بدّ أن يكون في جهةٍ من جهات العالم بطريق الحصول فيها بالذّات أو بالتّبع.

و أمّا الصّغرى، فلأنّ المراد بالتّعلّق بجهةٍ، هو التّعلّق بطريق الحصول [فيها]. و من المعلوم بالضّرورة أنّ تلك الأحكام الّتي هي النّسب [الجزئيّة] و المحمولات المنتسبة كذلك.

أمّا المحمول و هو الكلّي فظاهرٌ؛ و أمّا الوقوع، فلأنّه من الأمور الاعتباريّة المعقولة.

و منع الصّغري ــ مستنداً بأنّه يجوز أن يتعلّق الأحكام سواءٌ كانت بمعنى الوقوع أو الايقاع أو متعلقها بجهةٍ معيّنةٍ من جهات العالم ــ فمدفوعٌ[۱۵۳] لأنّ المراد بالتعلّق بها هو التّعلّق بطريق الحصول فيها [فعدم] تعلّق الأحكام بها على هذا الوجه فظاهرٌ و منعه مكابرةٌ. و كذا متعلّقها إذ هو أيضاً من قبيل الأمور....[1]

... أبانصر الفارابي صرّح في [كتابه] المسّمىٰ *بالجمع بين رأى افلاطون و أرسطو*، إلّا أنّه خصّص بعلم المبدأ الأوّل. كذا قيل.

و في *شرح المقاصد*: «قال الفارابي في كتاب *الجمع بين رأى أفلاطون و أرسطو*: «إنّه إشارةٌ إلىٰ أنّ للموجودات[2] صوراً في علم اللّه باقيّةً لا تتبدّل و لا تتغيّر»»[۱۵٤]

[نقد كلام التّفتازاني]

و أنت خبيرٌ بأنّ ما في *شرح المقاصد* لا يدلّ على كونها قائمةً بالغير،[۱۵۵] فضلاً عن قيامها بالعقول المجرّدةٍ.

و أيضاً أنّ للموجودات صوراً في علم اللّه لا يدلّ على أن يكون علم اللّه عبارةً عن صورةٍ

۱. ظاهراً صفحهٔ بعد، از نسخهٔ اصلى جدا شده است.
۲. نسخه: أنّه الموجودات

يعمّ العلم بالصّورة الحاصلة في العقل. و جعل العلم من مقولة[١] الكيف يدلّ على أنّ العلم عبارةٌ عن الصّور. لكن هذا تعبير العلم الحادث الكاسب و المكتسب دون تعبير مطلق العلم كما صرّح به ـ قدّس سرّه ـ و لو ثبت كون علم اللّه عبارةً عن الصّور، وجب أن لا يكون قائماً بغيره لا ستحالة قيام صفة الشّيئ بغيره.

[نقل كلام صاحب الإشراق]

و قال صاحب *الإشراق*: «إنّه إشارةٌ إلىٰ ما عليه الحكماء المثاليّون، من أنّ لكلّ نوعٍ من الأفلاك و الكواكب و [البسائط] العنصريّة و مركّباتها، جوهراً مجرّداً من العالم العقول [يُدبرّ] أمره؛ حتّى أنّ الّذي لنوع النّار، هو الّذي يحفظها و [يصوّرها] و تجذب [دهن] الشّمع إليها و يسمّونه «ربّ النّوع» و يعبّر عنه في لسان الشّرع بـ«ملك الجبال» و «ملك البحار» و نحو ذلك».[١٥٦]

و قالوا في بحث المهيّة إشارةً إلى وجود المهيّة المجرّدة، بأنّه يُؤْخَذُ من كلّ نوعٍ، فردٌ مجرّدٌ عن جميع العوارض أزليّ أبديّ[١٥٧] لا يطرق إليه فسادٌ أصلاً، قابلٌ للمتقابلات[٢]. [١٥٨]

و لا شكّ أنّ [القول] بالأمور الثّابتة القائمة بنفسها [غير] ذي وضع، ليس قولاً بالمُثُل الأفلاطونيّة بتلك [التفاسير] المنقولة و لا بُعد في أنّ معنى كون صور الموجودات في علم اللّه تعالى، أنّ للموجودات صوراً قائمةً بنفسها محفوظةً و محاطةً بعلم اللّه و لا يعلمها إلّا اللّه.

و لا شكّ أنّ القول بالأمور المذكورة قولٌ بالمُثُل بهذا التفسير. و التفسيرُ بالصّورة [و الإحاطة[٣]] أي العلم، لا يخلو عن [المنوع] المناسبة إلى مبحثنا هذا.

و يمكن أن يكون مراده بأنّ القول بالأمور المذكورة، قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة، قولاً [تشبيهيّاً] لا تحقيقيّاً، بناءً على أنّه في حكم المُثُل في الاستحالة و البطلان. و ما دلّ على بطلان ذاك، دلّ على بطلان هذا. و أمثال هذا، [تسامحٌ شايعٌ] في ألسنتهم. على أنّ المصنّف رئيسٌ و ثقةٌ في العلوم فلاوجه للإيراد و المناقشة عليه بالنّقل[١٥٩] سيّما عن المتأخّرين.[١٦٠]

---

١. نسخه: معقولة ٢. نسخه: للمتقابلات ٣. نسخه: الاحاله

[نقل كلام الدّواني]

قيل[١٦١]: «إن أراد بالمُثُل الأفلاطونيّة عالم المثال[١]، فإنّه خلاف المصطلح. و مع هذا فلا[٢] نسلّم استحالته إلى أن تقوم عليه الدّليل. و لم يبرهن عليه أرسطاطاليس إلّا أن قال: إنّه يلزم أن يكون في الخارج أفلاك سوى هذه الأفلاك و عناصر سوى هذه العناصر[٣] و حركاتٌ و سكونات[٤] إلى غير ذلك» من الإشراقات و القنوص من العالم العقول و الامتزاجات بين الفلكيّات و العنصريّات على الوجه الّذي في عالمنا[٥]».

[ردّ كلام الدّواني]

هذا، كما لا يخفىٰ، محض استبعادٍ.[١٦٢ ـ ١٦٣]

[الجواب عن السّؤال المقدّر]

و لعلّك تقول: كيف يكون محض استبعادٍ و هو بيّن البطلان؟

قلت: استحالة التّداخل إنّما هو بين المادّيّات الحسّيّة. و أمّا بين المثالي و الحسّي، فاستحالته في حيّز المنع. و [نظيره] تجويز تداخل البعد المجرّد الغير المادّي الأفلاطونيّة في الأبعاد الجسمانيّة المتداخلة المتحيّزة فيه.

و أمّا ـ بفتح الهمزة ـ، و إمّا ـ بالكسر ـ فله أيضاً وجهٌ لبعد العهد المقتضي لإعادة أحد شقّي التّرديد السّابق؛ إن كان ذلك الثّابت الخارج عن أذهاننا المطابق بفتح الباء به أي بما في أذهاننا متمثّلاً في غيره، فينقسم أي هذا المتمثّل في غيره أيضاً إلى قسمين. و ذلك لأنّ [ذلك] الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضع.

فإن كان ذلك الغير ذا وضعٍ بالذّات كما هو الظّاهر المتبادر لأنّ [الواسطة] في العروض لابدّ أن يكون معروضاً لذاته.

---

١. نسخه: المثل، متن مطابق شرح دوانی. ٢. نسخه: لا، متن مطابق شرح دوانی.

٣. نسخه: افلاك سوى هذه... العناصر: افلاك و عناصر سوى هذه الأفلاك و العناصر؛ متن مطابق شرح دوانی.

٤. نسخه: سكنات، متن مطابق شرح دوانی.

٥. شرح دوانی فاقد «من الإشراقات...» تا آخر عبارت برهان ارسطو است.

[زيادة إيضاح]

و معني قوله **كان المتمثّل فيه مثله** أي في مجرّد كونه ذا وضعٍ ولو بالتّبع، لا في كونه ذا وضعٍ بالذّات، لأنّ الوصف الواحد لا يكون عرضاً أوّلياً للشّيئين؛ بل لا يكون إلّا لشيءٍ واحدٍ. و لا يكون لغيره إلّا [بواسطة] ذلك الشّيئ. و حمل الوضع في جانب المقدّم على ما هو أعمّ من أن يكون بالذّات أو بالتّبع، ناشٍ عن الغفلة [عن] معنى الواسطة في العروض. وكون المتمثّل فيه ذا وضعٍ بالتّبع، لا يقتضي حمل الوضع في جانب المقدّم على المعنى الأعمّ كما [توهّم]. تدبّر! **و عاد المحال المذكور.** هذا إشارةٌ إلى ما ذكره في القسم الأوّل من الشّقّ الأوّل و هو أن يكون ذلك الثّابت الخارج قائماً بنفسه ذا وضعٍ. و ذلك هو المحالات [الثّلث] الّتي بيّنها في الأدلّة الثّلثة على بطلان هذا القسم.

و كان منشأ تلك المحالات هو كونه ذا وضعٍ فتحقّق فيما نحن فيه.

[نقل كلام الدّواني]

و أنت خبيرٌ بما في كلٍّ من تلك الأدلّة من الضّعف. و مع ذلك يتّجه عليه أنّه دفع هناك الإيراد المصدّر بـ«لا يقال»، بأنّه يلزم خلاف المفروض.[١٦٤]

و لا شكّ أنّه لا يصحّ مثله على تقدير الحلول. إذ المفروض هاهنا أنّه قائمٌ بغيره؛ فلا يمكن دفع الإيراد المصدّر بـ«لا يقال»، بلزوم خلاف المفروض و [لا] يبعد أن يقال أنّ مدار دفع الإيراد المذكور على لزوم خلاف المفروض سواءٌ كان ذلك كون القائم بنفسه، قائماً بغيره، أو يكون القائم بذات الوضع قائماً بغير ذات الوضع.

و لا مدخل لخصوصيّة الشّقّ الأوّل أو خلاصة الدّفع بلزوم خلاف المفروض؛أيّ مفروضٍ كان. كما لا يخفى.

نعم! يرد عليه أنّ ذلك الخارج المطابق له ليس ذات الوضع لذاته، و إنّما صار كذلك بسبب محلّه. فلِمَ لا يجوز أن يطابق الحكم بنفس ذلك الخارج من حيث هو، لا من حيث كونه [حالاً] في محلٍّ ذي وضعٍ؟

[إيراد الإشكال على كلام الدّواني]

و ما وقع في بعض الشّروح[١٦٥]: «و هذا بعينه ما يقولون: إنّ الصّورة المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل، تطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقة[١] و تحمل عليها. فيقال: هو هي، كقولنا: «زيدٌ هو إنسانٌ».

و لا يطابقه من حيث هي حالّةٌ في محلٍّ، فإنّها من تلك الحيثيّة تكون صورةً شخصيّةً في ذاتٍ شخصيّةٍ[٢] مجرّدةً عن الموادّ. فيمتنع[٣] حملها من تلك الحيثيّة على شيٍ من الأشخاص الخارجيّة مجرّدةً، فإنّه يكذب قولنا مثلاً زيدٌ هو الإنسان الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ عن الموادّ الجسميّة، ليس على ما [سمّى] لأنّ كون قولنا زيدٌ هو الإنسان الحالّ، إن أريد به الإنسان المأخوذ بصفة الحالّيّة، أي الصّورة المشخّصة، فلا شكّ في كذبه.

و إن أريد به الإنسان المفروض للتّشخّص من غير أخذ التّشخّص معه [يعنى] ذات المفروض من حيث هي هي، فهو بيّن الصّدق إذ هو الكلّيّ الطّبيعي، أعنى الإنسان لا بشرط شيء.

و مجرّد قيام وصفٍ من الأوصاف كالكتابة و الضّحك لا ينافي هذه الحيثيّة أعنى كونه لا بشرط شيء، و إلّا لم يوجد ماهية لا بشرط شيء كالماهية بشرط لا شيء.

و قد يقال: المهيّة لا بشرط شيء إنّما هو في نظر العقل و ليست متّصفةً بصفةٍ من الصّفات [هي] الوجود و لا في الخارج و لا في العقل و ما هو المحمول على زيد ليس إلّا مفهوم الإنسان الذّي من حيث هو في نظر العقل و ما هو المتّحد مع زيد ليس إلّا الإنسان الّذي توجّه إليه العقل فقط؛ و ليس في نظره شيٌ سوى مفهومه و الإنسان الحالّ في ذاتٍ مجرّدةٍ ليس إلّا الإنسان الموجود المتشخّص. و ما من متشخّص [ليس إلّا][٤] التّشخّص داخلٌ في مفهومه.

و قولنا زيدٌ متّحدٌ مع ماهيّة الإنسان الحالّة في ذاتٍ مجرّدةٍ، كذبٌ صريحٌ. و هذا معنى قولهم إنّ الصّورة المجرّدة عن المشخّصات الخارجيّة الحالّة في العقل يطابق كلّ واحدٍ من الأشخاص الخارجيّة من حيث مفهوماتها المطلقه. و تحمل عليه أي من حيث مفهوماتها الّتي

---

١. نسخه: مطابقة؛ متن مطابق شرح كيشى.
٢. نسخه: ~ في ذاتٍ شخصيّةٍ؛ متن مطابق شرح كيشى.
٣. نسخه: ممتنع؛ متن مطابق شرح كيشى.
٤. كذا فى النسخة.

[يتوجّه] العقل إليها من غير ملاحظة شيءٍ معها.

و لهذا [ظهر] لك بطلان ما قيل: فالموصوف بالكلّية إنّما هو الصّور لا المفهوم المطلق.

و ما قيل: إنّ تعدّد السّند لا يستلزم تعدّد المنع، فباطلٌ؛ إذ[١] لا شكّ أنّ المنع مع سندٍ غير المنع مع سندٍ آخر. و استلزام تعدّد السّند بعدد المنع صرّح به قدّس سرّه في *حاشية المطالع*.

فبقي القسم الأخير و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضعٍ.

[المقدّمة السّادسة]

ثمّ نقول: ذلك المتمثّل فيه أي في شيءٍ غير ذي وضعٍ **لا يمكن تمثّله و حصوله فيه أن يكون بالقوّة و لو في وقتٍ ما و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة في وقتٍ ما**، أي قبل حصوله في الأذهان، **و ذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل أو يمكن أن يصيروقتاً ما بالفعل، و بين ما هو بالقوّة.**

[إيراد إشكال]

و فيه بحثٌ ظاهرٌ إن أريد بالقوّة، القوّة في وقتٍ ما؛ إذ لا يلزم أن يكون حصول المطابقة له دائميّاً. إذ المطابقة بالفعل يقتضي ثبوت المطابقين في وقت تحقّق المطابقة دون ثبوت المطابق له دائماً؛ بل قبله و بعده. لابدّ لنفي هذا الاحتمال من دليلٍ.

[نقل كلام الكيشي]

قيل[١٦٦]: «و بعبارةٍ أخرى لِمَ لا يجوز أن يكون الصّور المطابق بها كلّها بالقوّة، و يجب وقوعها عند وقوع تلك الأحكام الذّهنيّة، فيساوق حصول كلّ واحدٍ من الأحكام الذّهنيّة و حصول ما يطابقه من الصّور الخارجيّة. فيتحقّق المطابقة من غير تقدّم الصّور الخارجيّة على الذّهنيّة؟ لابدّ لانتفاء هذا الاحتمال من دليلٍ».

و أنت خبيرٌ أنّ نفي الاحتمال لا يفيد إلّا إذا ثبت مساواته و هذا غير خفيٍّ لذكّي.

و أمّا إذا أريد بالقوّة في قوله لا يمكن أن يكون بالقوّة دائماً، فيتمّ الدّليل سالماً. لامتناع

---

١. نسخه: إذا

المطابقة بين ما بالقوّة دائماً و بين ما هو بالفعل في الجملة. لأنّ تحقّق المطابقة بالفعل فرع تحقّق المطابقين. لكن يرد عليه: أنّ الكلام في المتمثّل في شيءٍ غير ذي وضعٍ و فـيه. إذ لا منافاة بين الفعل و بين إمكان القوّة الدّائميّة و أنت خبيرٌ. فعلىٰ هذا لا يكون هذا الدّليل الثّاني واحداً كما يظهر بالتّأمّل الصّادق.

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة و لا في وقتٍ من الأوقات؛ لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالة [و] من غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ.

هذا دليلٌ آخر على عدم كون ذلك المحلّ بالقوّة. المدّعى الأصل في هذا المـقام قِـدَمُ المحلّ. و لهذا رتّب قِدَم المحلّ على قدم الحالّ بقوله: «فواجبٌ أن...[١٦٧]» الى آخره.

[الإشارة إلى كلام الحنفي]

و من قال[١٦٨] هذا دليلٌ على وجوب كون ذلك المتمثّل أزليّاً أبديّاً، يعني قدم الحالّ، فنظره إلى الظّاهر. فمنشأه قلّة التّدبّر و التّعمّق؛ لأنّ قِدَم الحالّ من جملة مقدّمات دليل مدّعى الأصل، و دليل مقدّمه دليل الدّعوى[1] في الحقيقة.

فمن قال[١٦٩]: «إنّه دليلٌ آخر على قدم المحلّ» فنظر إلى الحالّ و الحقيقة، كما لا يخفى على من له نظرٌ سليمٌ و فكرٌ مستقيمٌ. و تقريره:

إنّ الأحكام اليقينيّة من «أنّ الواحد نصف الإثنين» و «قطر المربّع لا يساوي ضعله» واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و تبدّلٍ.

و يمتنع المطابقة بين الأحكام الواجبة الثّبوت أزلاً و أبداً و بين الأحكام الممكنة الزّوال اليقينيّة الذّهنيّة مطلقاً؛ بل الأحكام[المتغيّرة]؛ فوجب أن يكـون ذلك المـتمثّل أي الصّـور الخارجيّة ممّا لا يمكن أن يزول أو يتغيّر أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوّة.

---

١. نسخه: + دليل الدّعوي

و منه ظهر أنّ المراد من الأحكام المذكورة ليس جميعُ الأحكام الذّهنيّة مطلقاً بل اليقينيّة المذكورة في ضمن الأمثلة المذكورة.

فلا يرد ما قيل من «أنّ [كون] جميع الأحكام اليقينيّة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و تبدّلٍ»، ممنوعٌ؛ لجواز كون بعضها ممكنة الثّبوت أزلاً و أبداً و بعضها واجبة الثّبوت و بعضها متغيّراً و متبدّلاً».

[نقل كلام الحنفي]

نعم! يرد عليه: أنّ امتناع المطابقة بين الأمور الواجبة الثّبوت الغير المتبدّلة و بين الأمور الممكنة الزّوال و التّغيّر، ليس بديهيّاً و لا مبرهناً[١].

و غاية ما يلزم إمكان تحقّق أحد المطابقتين بدون الآخر و استحالتُه غيرُ بيّنٍ و لا بُدَّله من دليلٍ.

و اعلم أنّ كلام المصنّف مع ما يتّجه عليه من المنوع يشتمل على تطويلٍ و إطنابٍ بلا فائدةٍ يعتدّ بها؛ بل على ما هو مستدركٌ و مستغنٍ عنه في الشّأن». كذا قيل.[١٧٠]

و قد يقال: إنّ هذا من قبيل تعيّن الطّريق. حاصله: إنّ لنا دليلاً أقصر من دليلك و هذا ليس بمسموعٍ عند أرباب المناظرة و إن كان أمثال هذه المؤاخذة و المداخلة شايعةً فيما بينهم و أكثر من أن يحصى كما لا يخفى على من له أدنى تتبّعٍ في كلامهم.

فواجبٌ أن يكون محلّها و هذا أولى ممّا وقع في بعض النّسخ: «أو وجب أن يكون...» إلى آخره. **كذلك** أي كالتمثّل في القدم، أي يجب أن يكون قديماً. **و إلّا فأمكن ثبوت الحالّ بدون المحلّ.**

حاصله أنّ الحالّ لمّا كان قديماً، كان محلّه قديماً، و إلّا لكان زمانَ عدم المحلّ، وجود الحالّ بدون المحلّ و استغناء الحالّ عن المحلّ. هذا خلفٌ.

---

١. عبارات حنفى با اندكى اختلاف نقل به معنا شده است. عبارت حنفى: «فلا نسلّم امتناع المطابقة... و بين الأمور الغير الواجبة الثّبوت المتبدّلة، و لابدّ لنفيه من دليل و قد سبق ما يجديك في تحقيق هذا المقام نفعاً فلا تغفل!»

[تقرير الدّليل نقلاً عن الدّواني]

و حرّر بعض الشّارحين[١٧١] الدّليل هكذا: «إنّ الأحكام اليقينيّة من أنّ الواحد نصف الإثنين و قطر المربّع لا يساوي ضلعه ضروريّ الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تقييدٍ بوقتٍ و مكانٍ. فلا بدّلها من مطابقٍ كذلك. ضرورة أنّ الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتاً دائماً ضروريّاً؛ و لمّا كانت صادقةً، وجب أن يكون مضمونها ثابتاً كذلك. فيكون محلّها أيضاً ثابتاً كذلك ضرورة استلزام ثبوت الحالّ ثبوت المحلّ... [١]».

... سواءٌ أريد بوجودها في ذلك المحلّ، الوجود الرّابطی [٢] كما هو ظاهر العبارة و المقطوع به أيضاً، أو المحمول.

و أمّا على الأوّل:

فظاهرٌ لأنّ العلم الحضوريّ[١٧٢] عبارةٌ عن عدم غيبوبة الأشياء عن ذاته تعالى و انكشافها على ما هي عليه في حدّ ذاتها. و الظّاهر أنّ عدم الغيبوبة و الانكشاف لا يستدعي الوجود أصلاً.

و أمّا على الثّاني:

فلأنّ العلم الانطباعيّ عبارةٌ عن ارتسام صور الأشياء و وجودها بوجودٍ ظلّي غير أصلي عند الّذات المجرّدة. سواءٌ كان بطريق الانتزاع عن موجودٍ أوّلا. و ليس منحصراً في صورة الانتزاع.

و على التّنزّل من ذلك، أنّ استحالة توقّف علم الواجب و تأخّره عن معلوله تأخّراً ذاتيّاً، إنّما يتمّ إذا كان فاعلاً بالاختيار، و أمّا إذا كان موجباً فاستحالته ليس بديهيّاً و لا مبرهناً.

و ما يقال: إنّ العلم تابعٌ للوقوع؛ فمعناه: إنّه نعلم الشّيً كما يقع؛ و إنّ المعلوم هو الأصل في المطابَق. لأنّ العلم مثالٌ و صورةٌ له، لا بمعنى تأخّره عنه في الخارج زماناً أو ذاتاً. و يصحّ أن يقال: علمتُ زيداً [شريراً] لأنّه كان في نفسه شريراً.[١٧٣]

و لا يصحّ أن يقال: كان زيدٌ شريراً لأنّه علمه شريراً. فاللّه تعالى في الأزل كذلك. لأنّهم كانوا فيما يزال كذلك. لا أنّ الأمر بالعكس.

---

١. ظاهراً از اين مطلب به بعد، حداقل يک ورقه از نسخه جدا شده است.

٢. نسخه: الوجود و الرّابطي

[دخلٌ و دفع]

فإن قلت: «لمّا حكموا أنّ العلم تابعٌ، فلا يكون علّةً للمعلوم لزمهم أن لا يكون علمٌ فعليّاً أصلاً؛

قلت: العلم من حيث هو علمٌ و محاكاةٌ للمعلوم لا يكون له اقتضاءٌ لوجوده و مدخلٌ فيه. لكنّه من حيث أنّه يصير وسيلةً إلى اختيار العقل و إرادته، تكون له مدخلٌ في وجوده. و هذا معنى كونه فعليّاً.

و علم المختار بالأفعال الاختياريّة علمٌ فعليٌّ؛ و علمه بأفعال غيره لا يكون فعليّاً و إن كان [متقدّماً]. هكذا حقّقه ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية التّجريد*.

و منه ظهر ضعف ما قيل من أنّ جملة الأمور المتكثّرة و الأمور المعدومة في الخارج كالسّلب و الإضافات و غيرها،[١] إذا لم يكن موجودةً في الّذهن، كانت معدومةً مطلقةً. فلا يتصوّر أن يتعلّق العلم بها كما لا يخفى على من له فكرٌ سليمٌ و نظرٌ مستقيمٌ.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب [الأوّل] تعالى [و تقدّس بهذه الصّفة] و لنسمّه بالعقل الكلّ[١٧٤] أو الكلّي.

أخذ أن [يصطلح] على ماشاء؛ لكن مخالفة القوم فيما هو المشهور بينهم من غير ضرورةٍ داعيةٍ إليه في قوّة الخطأ عند المحصّلين.[١٧٥]

[نقل كلام الدّواني]

و لذا قيل[١٧٦]: «إنّما ثبت كونه عقلاً لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات و لم يثبت ذلك بما ذكره.

و إنّما ثبت به على تقدير تمامه، كونه بالفعل من حيث التّمثّل بتلك المعقولات. و من الجائز أن تكون له صفاتٌ منتظرةٌ سوى تلك المعقولات».

---

١. نسخه: + و

[نقل كلام التفتازاني]

و قد يقال[١٧٧]: «ما ذكره من عدم جواز التّغيير و الاستحالة و الخروج من القوّة إلى الفعل، يدلّ على أن لا يكون له كمالٌ منتظرٌ. بل كلّ ما يمكن أن يحصل، فهو بالقوّة، و ليس له كمالٌ منتظرٌ يمكن أن يحصل».

[ذكر المحتملات في المسألة]

و مع ذلك [يحتمل] أن يكون ذلك المحلّ المتمثّل بالصّور الخارجيّة نفساً فلكيّاً أو غير ذلك من المجرّدات المادّيّة الّتي يمكن أن تتمثّل و ينتقش بجميع المعقولات. و لو أريد بالعقل الكلّ ما يعمّ الكلّ من المحتملات فهو بعيدٌ جدّاً.

[امتناع سائر الاحتمالات]

و ليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة. و لا النّفس لامتناع اشتمالها على الكلّ». كذا في شرح *المقاصد*.[١٧٨] لأنّ النّفس مادّيٌّ فلها كمالاتٌ منتظرةٌ. فلا يكون بالفعل من جميع الجهات؛ بل من جهة التّمثّل أيضاً على أصلهم. فيلزم منه أن يكون مجرّداً غير مادّيٍّ. فهو العقل.

و أمّا أنّه فهو العقل الفعّال، فلا.

[تقريب تفسير عقل الكلّ بالعقل الفعّال]

و الأقرب هو أنّ المراد بعقل الكلّ هاهنا هو المعلول الآخر من المجرّدات أعني العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال. لأنّه المدّبر [المفيض] في عالمنا هذا.

[نقل كلام التفتازاني في المقام]

و به صرّح المحقّق التّفتازاني [في] شرح *المقاصد* فقال: «فسّر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعّال».[١٧٩]

[دخلٌ و دفع]

ولو قيل: «لمّا كان المدبّر المؤثّر في عالمنا هذا هو العقل الفعّال عندهم كما هو المشهور،

لزم أن لا يكون ما في نفس الأمر، ما في العقل الفعّال لامتناع أن يكون الشّئ الواحد قابلاً و فاعلاً معاً»؛[١٨٠]

قلنا: بطلان كون الشّئ الواحد قابلاً و فاعلاً ليس بثابتٍ كما يظهر بالمراجعة موضعه. تأمّل!

[مقارنة المصنّف بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ]

و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ عن التّحريف و التّغيير و النّسخ و علامة الحدوث. كما في قوله تعالى: ﴿بل هو قرآنٌ مجيدٌ في لوحٍ محفوظٍ﴾.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

و في بعض الشّروح[١٨١]: «إنّ علماء الّدين أجمعوا على أنّ اللّوح المحفوظ ينتقش بجميع الكلّيّات و الجزئيّات. و العقل الّذي أثبته لم ينتقش بغير الكلّيّات على فائدة الكلّيّات فهو ليس مسمّىً باللّوح المحفوظ». تمّ كلامه.

[التّوفيق بين كلام المصنّف و الكيشي]

و يمكن أن يقال في التّوفيق: بأنّ العقل أيضاً [ينتقش] فيه الكلّيّات و الجزئيّات جميعاً. لكنّ انتقاشه بالجزئيّات، فيه ليس على سبيل التّغيّر و التّبدّل بحيث يتغيّر[١] الأزمان و الأوقات، بل على نسقٍ واحدٍ بدون التّبدّل و التّغيّر. و هذا معنى قَولهم لم ينتقش بغير الكلّيّات.

[تسمية العقل الكلّ بالكتاب المبين]

و تارةً بالكتاب المبين. كما في قوله تعالى: ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾.

[نقل كلام الكيشي]

و وقع في بعض الشّروح[١٨٢]: إنّه محلّ[٢] تأمّلٍ؛ لأنّ للمفسّرين في [قوله: ﴿و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا][٣] في كتابٍ مبينٍ﴾ أقوالاً:

---

١. نسخه: التغير ٢. شرح كيشى: هذا موضوع.

٣. نسخه: «قوله و لا رطب... إلّا»: الكليات، متن مطابق شرح كيشى.

أحدها: هو أنّ المراد هو القرآن.

و الثّاني: هو علم اللّه المحيط.

و الثّالث: هو اللّوح المحفوظ.

و تفسيره بالعلم أشدّ مناسبةً للكلام السّابق. و هو قوله تعالى: ﴿و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها و لا حبّةٍ في ظلمات الأرض و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبين﴾.

و ذلك هو اللّه لأنّ سوق الآية ناظرٌ أنّ المقصود هو الإخبار عن علمه تعالى بالأشياء كلّها إحاطةً تامّةً[١٨٣] بحيث لا يخرج عنه شيئ.

[نقل كلام التفتازاني]

قال في *شرح المقاصد*: «إنّ ما ذكره مخالف تصريح قوله تعالى: ﴿و عنده مفاتح الغيب...﴾ الآية، فَلَيته سكت عن التّطبيق».[١٨٤] تمّ كلامه. أي يتمنّي سكوته[١] عن التّطبيق. لأنّ[٢] قوله تعالى: ﴿و عنده مفاتح الغيب...﴾ يأبى ذلك التّطبيق كلَّ الإباء.

المشتمل على كلّ رطبٍ و يابسٍ. و ذلك ما أردناه أي ما هو المقصود من هذه الآيات، ما أردنا من نفس الأمر، أعني العقل الفعّال أو ذلك الموجود الّذي يتمثّل فيه الصّور الخارجيّة، ما أردنا هو نفس الأمر. و في بعض النّسخ: و ذلك ما أوردناه و ذلك ظاهرٌ. هذا هو الكلام الموجز على ما في هذه الرّسالة المسّماة *برسالة نفس الأمر* للمحقّق الطّوسي، صاحب النّفس القدسيّ.

[نقل كلام التفتازاني في المقام]

و ممّا يليق ما اورد عليه معارضةً و ذلك من وجوهٍ:

[الوجه] الأوّل:

[١٨٥] «إنّ القول بأنّ المراد بما في نفس الأمر، ما في العقل الفعّال باطلٌ. لأنّ كلّ أحدٍ[٣] من العقلاء يعرف أنّ قولنا: الواحد نصف الإثنين، مطابقٌ[٤] لما في نفس الأمر. مع أنّه لم يتصوّر

---

١. نسخه: سكونه ٢. نسخه: لأنّه ٣. نسخه: واحد؛ متن مطابق شرح *المقاصد*.

٤. نسخه: لمطابقٌ؛ متن مطابق شرح *المقاصد*.

العقل الفعّال أصلاً، فضلاً عن اعتقاد ثبوته و ارتسامه بصور الكائنات.

بل مع أنّه ينكر ثبوته و يعتقد ابتناءه على ما هو رأي المتكلّمين.

و كان المراد أنّ ما في نفس الأمر على وجهٍ يعمّ الكلّ و لا يحتمل النّقيض أصلاً، هو ما في العقل الفعّال، و إن تغايرا بحسب المفهوم». كذا قيل.[١٨٦]

[إيراد الإشكال على التفتازاني]

و فيه: إنّ ما ذكره من أنّ الدّليل إن تمّ، تمّ و إلّا فلا، و ما وجه قوله: «و كان المراد أنّ... الى آخره» و [أيضاً] إنّ المعارضة بحالها و لا يدفع به.

[دفع الشّارح المعارضةَ]

و قد يجتناب عن المعارضة بأنّ الحكم بأنّ الأمر كذا في نفس الأمر بالبديهة أو بالبرهان، لا يتوقّف على معرفة ما في نفس الأمر على الوجه المخصوص، و على أنّه أيّ شيءٍ هو بخصوصه؟ بل العلم على وجه الإجمال كافٍ فيه.

ألا ترىٰ أنّا نحكم على الشّيخ المريء، بأنّه كذا مع الجهل بخصوصه. على أنّه لو تمّ ما ذكره، لبطل كثيرٌ من الأحكام و المطالب الحكميّة.

[دفع إشكال التّفتازاني]

و بهذا اندفع ما قيل: «إنّ الأمر لو كان كذلك، لامتنع الحكم بالمطابقة لما في نفس الأمر ما لم تعلم كيفيّة ما في العقل الفعّال».[١٨٧]

على أنّه لو تمّ ما ذكر، لزم امتناع الحكم بالمطابقة مطلقاً ما لم تعلم كيفية ما في نفس الأمر. و إنّ نفس الأمر أيّ شيئ هو بخصوصه؟ سواءٌ كان نفس الأمر عبارةً عن العقل الفعّال أو غيره. إذ لا شكّ أنّ نفس الأمر عبارةٌ عن أمرٍ خاصٍّ من الأمور المخصوصة.

و [الوجه] الثّاني:

أنّ هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى إلّا على وجهٍ بعيد. بأن يراد بالأمر، مقابل[١] الخلق أعني عالم المجرّدات.

---

١. نسخه: بالقابل

[دفع المعارضة]

و أنت تعلم أنّ ما نفهم من [الأمر][1] الشّأن[2] و الشّيء و لا دلالة له أصلاً على هذا المعنى أيضاً.

على أنّ الكلام في بيان حقيقة الشّيء بالدّليل و لا غيره، لدلالة اللّفظ عليه. و بني الأمر على البرهان حتّى يقال: لا دلالة للّفظٍ عليه كما في التّعريفات.

و [الوجه] الثّالث:

أنّ جميع المعقولات مرتسمةٌ في العقل الفعّال، سواءٌ كانت تصّوريّةً أو تصديقيّةً؛ و لو كان مدار الصّدق على المطابقيّة لما في العقل الفعّال، لزم صدق الكواذب و حصر الأحكام في الصّادقة.

[دفع المعارضة]

و الجواب: أنّ الكواذب مرتسمةٌ فيها سلباً لا إيجاباً. و المطابقة من حيث[۱۸۸] التّصديق لا من حيث التصوّر. تأمّل!

و [الوجه] الرّابع:

أنّ عبارة المطابقة لما في نفس الأمر، في الأحكام الثابتة في العقل الفعّال ممتنعٌ لعدم المغايرة، و[3] المطابقة لما في نفس الأمر، في الكلّ بمعنىً واحدٍ.

[نقل جوابٍ في دفع المعارضة]

و أجيب عنه بمنع كون المطابقة في الكلّ بمعنىً واحدٍ؛ بل المطابقة في علم العقل بمعنى العينيّة و الوقوع. [لكنّه] خلاف العرف. مع أنّه صرّح صاحب الجواب: ــ بسطورٍ معدودةٍ ــ المطابقة في الكلّ بمعنىً واحدٍ.

[جواب الشّارح عن المعارضة]

و الأولى في الجواب أن يقال: إنّ التّغاير الاعتبارى، كافٍ في المطابقة.[۱۸۹] إذ لا معنى

---

۱. نسخه: ~ الأمر. ۲. نسخه: الشام ۳. نسخه: ~ و

للتّصديق سوى المطابقة لما في نفس الأمر. لكنّه لا يستقيم من جانب المصنّف لما مرّ.

و [الوجه] الخامس:

امتناع اعتبار مطابقة العلم السّابق عليه و لو بالذّات كعلم الواجب. لامتناع مطابقة الشّيء لما لا تحقّق له معه.

[الجواب عن المعارضة]

و أجيب عنه بعد تسليم امتناع مطابقة الشّيء مع ما هو متأخّرٌ عنه ذاتاً[1]، بأنّ اعتبار المطابقة إنّما يكون في العلم الّذي هو بارتسام الصّورة؛ و لا كذلك علم الواجب على أنّهم [لا يثبتون له أوّلاً تعقّل] ذاته و هو عين ذاته.

[انحصار الصّدق و المطابقة في الأمور الغير المتأصّلة في الوجود]

و اعلم أنّ الصّدق و المطابقة إنّما يتصوّر في الأمور الغير المتأصّلة في الوجود، دون الأمور المتأصّلة في الوجود. إذ الأوّل يقتضي الارتباط [بغيره] دون الثّاني.

و إنّما يوصف المتأصّل بالحقّ بمعنى الثّابت الواقع؛ لا المطابق للواقع. فإذا كان [علم] المبادي انطباعيّاً بارتسام الصّورة بالصّدق و المطابقة و إلّا فلا. و كذا علم الواجب.

[علم الواجب و المبادي عند قدماء الحكماء]

و عند قدماء الحكماء، فعلم الواجب ليس بارتسام الصّورة؛ فلا يوصف بالصّدق و المطابقة [فلا نقض به]. [١٩٠]

و أمّا علم المبادي فلا نصّ منهم بالارتسام، فلا نقض به أيضاً لأنّ مادّة النقض غير متحقّق. لكنّ القول بأنّ المراد بما في نفس الأمر، ما في العقل الفعّال، ظاهرٌ في الارتسام. فردّ عليه النّقض بعلم المبادي إلزاماً. لا يقال: لو قلنا بارتسام الصّور في المبادي، كان وجودها فيها وجوده في القوّة الدّرّاكة فيكون وجوداً ذهنيّاً. و المفروض أنّه ثبوتٌ خارجٌ. لأنّ خارج الذّهن عبارةٌ عمّا في نفس الأمر. و ما[2] في نفس الأمر أعمّ من الذّهن. و الخارج هنا أعمّ من الذّهن

١. نسخه: و أمّا ٢. نسخه: اما

المقابل للأعيان. فلا ينافي كونُها في القوّة الدّرّاكة وجوداً ذهنيّاً، كون ثبوتها خارج الذّهن.

و [الوجه] السّادس:

أنّه يمنع وصف العلم بالجزئيّات مثل: «هذا الخسوف» و «قيام زيدٍ في هذا الوقت» لامتناع ارتسامها في العقل.

[الجواب عن المعارضة]

و أجيب بأنّ ارتسام الجزئيّ على الوجه الكلّي كافٍ في المطابقة. و بما ذكرناه في التّوفيق، اندفع السّؤال من غير احتياجٍ إلى هذا الجواب الّذي لا يخلو عن التّكلّف.

خاتمة [في نقل كلام التّفتازاني]

قال بعض المحقّقين: [١٩١] «ليست صحّة الحكم بمطابقته لما في الأعيان إذ قد لا يتحقّق طرفا الحكم في الخارج... و لا يكفي المطابقة[١] بالمطابقة لما في الأذهان لأنّه[٢] قد يرتسم فيها[٣]، الأحكام الغير المطابقة... بل المعتبر في صحّة الحكم مطابقته[٤] لما في نفس الأمر و هو المراد بالواقع و الخارج. أي خارج ذات[٥] المدرك و المخبر. و معناه ما يفهم من قولنا: الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا أي في حدّ ذاته، بالنّظر إليه مع قطع النّظر عن إدراك المدرك و إخبار المخبر. على أنّ المراد بالأمر الشّأن و الشّيء و بالنّفس الذّات.»

ثمّ قال: [و تفصيله]: إنّ المطابقة إضافةٌ يكفيها تحقّق المضافين بحسب العقل. و لا خفاءَ في أنّ العقل عند ملاحظة المعنيين[٦] و المقايسة بينهما سواءٌ كانا من الموجودات أو المعدومات، يجد بينهما [بحسب كلّ زمانٍ][٧]، نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً تقتضيها الضّرورة أو البرهان. فتلك النّسبة من حيث أنّها نتيجة الضّرورة أو البرهان بالنّظر إلى نفس المعقول من غير خصوصيّة المدرك و المخبر هي المراد بالواقع، و ما في نفس الأمر؛ و بالخارج أيضاً عند من يجعله أعمّ ممّا في الأعيان [على ما بيّنّا].[٨] فصحّة هذه النّسبة تكون بمعنى أنّها[٩] الواقع و ما في نفس الأمر.

---

١. نسخه: «يكفي المطابقة»: بالمطابقة. ٢. نسخه: لأنّه: إذ. ٣. نسخه: فيها: في الأذهان.
٤. نسخه: مطابقة ٥. نسخه: خارج ذات: الخارج. ٦. نسخه: المعنيين: المنتسبين.
٧. نسخه: ~ «بحسب كلّ زمانٍ». ٨. نسخه: ~ على ما بيّنّا.
٩. نسخه: + في.

فصحّة النّسبة المعقولة أو الملفوظة من زيدٍ أو عمروٍ أو غيرهما بين[١] ذينك المعنيين يكون بمعنى أنّها مطابقةٌ لتلك النّسبة الواقعة أي[٢] على وفقها في الإيجاب و السّلب.

و لمّا لم يتصوّر للنّسبة المسمّاة بالواقع و ما في نفس الأمر، سيّما في ما بين المعدومات حصولٌ إلّا بحسب التّعقّل[٣]، و كان عندهم أنّ جميع صور الكائنات و أحكام الموجودات و المعدومات مرتسمةٌ في جوهرٍ أزليٍّ يسمّى بالعقل الفعّال، فسّر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعّال» انتهى كلامه.[١٩٢]

[نقد كلام التّفتازاني]

و اعلم أنّ الظّاهر من كلامه أنّ المرضيّ المختار عنده أنّ نفس الأمر عبارةٌ عن أحد المنتسبين، سواءٌ كان من الموجودات أو المعدومات أعني الموضوع كما هو الظّاهر من عبارته ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية المطالع* في أوّل مباحث. و إنّ المعتبر في صحّة الحكم، المطابقة لما في نفس الأمر و هو المراد بالواقع و الخارج. و إنّ تلك المطابقة إنّما هي من النّسبة الّتي يجد العقل بين المنتسبين و حكم بها من حيث أنّها مقتضى البديهة أو البرهان بالنّظر إلى نفس ذلك المعقول، من غير خصوصيّة إدراك [المخبر] و بين النّسبة المعقولة مع ملاحظة الخصوصيّة بأنّ المتغايرين المتطابقين بالاعتبارات لا بالذّات. و أنّ النّسبة الّتي هي نتيجة الضّرورة أو البرهان، من حيث أنّها نتيجة الضّرورة أو البرهان، من غير نظرٍ إلى كونه موجوداً في الذّهن، هي المراد بالواقع و ما في نفس الأمر، و بالخارج أيضاً. و أنّ صحّة هذه النّسبة بمعنى أنّها في الواقع و ما في نفس الأمر. و أنّ صحّة النّسبة المعقولة بمعنى أنّها مطابقةٌ لتلك النّسبة الواقعة بمعنى أنّها على [وفقها[٤]] في الإيجاب و السّلب.

[إيراد إشكال]

و أنت خبيرٌ بأنّ بين جعل نفس الأمر عبارةً عن أحد المنتسبين، و بين القول بأنّ النّسبة من حيث أنّها نتيجة الضّرورة أو البرهان، هي المراد بالواقع و ما في نفس الأمر، و بيان المطابقة بمعنى الموافقة في الإيجاب و السّلب، مدافعةٌ و اضطرابٌ. إذ الثّاني إنّما يستقيم إذا كان ما في

---

١. نسخه: من   ٢. نسخه: ـ أي   ٣. نسخه: العقل   ٤. نسخه: وقها

نفس الأمر [حالّاً[1]] في العقل الفعّال، إذ معنى المطابقة على تقدير أن يكون نفس الأمر عبارةً عن الموضوع أن يصحّ الحكايةُ عنه بها، و أن يكون ما في نفس الأمر بحسب هذا النّحو من الوجود مبدأً لانتزاع تلك النّسبة. و القولُ بأن يكون مبدأً [للنّسبة] الّتي يجدها العقل بين الطّرفين بالضّرورة أو بالبرهان في نفس الأمر بالمعنى المذكور، يصحّح نسبة المنتزع عنها إليه بالوقوع فيها، تعسّفٌ و ارتكابُ بأمرٍ زائدٍ من غير احتياجٍ و ضرورةٍ داعيةٍ إليه، مع ورود الاعتراض عليه بأنّه يلزم أن لا يكون للضّروريّات و لا للحكم الّذي يستنبط الحاكم من البرهان خارجيّاً[2] من حيث أنّها يقتضي الضّرورة أو البرهان؛ و إن كان مجاباً بأنّه لا محذور فيه.

[إشارةٌ إلى النّسبة بين نفس الأمر و الخارج و الذّهن]

و ممّا يليق أن يشار هاهنا إلى بيان النّسبة بين نفس الأمر و الخارج و الّذهن،[۱۹۳] و على إطلاق الخارج على ما يعمّ الأعيان و على ما يرادف الأعيان. و إذ قد يقع خبط المغفلة عن إطلاق الخارج على المعنى الأعمّ.[۱۹٤]

[المراد بالخارج]

[۱)] و اعلم أنّ الخارج قد يطلق و يراد به خارج الذّهن المدرك و المخبر و هو المراد بما في نفس الأمر و هو المعنى أعمّ ممّا في الأعيان.

[۲)] و قد يطلق و يراد به خارج القوى الدّرّاكة المتناولة للمبادي العالية. و هو بهذا المعنى شايعٌ و متعارفٌ و مرادفٌ للأعيان، و مقابلٌ للذّهن بمعنى القوّة المدركة مطلقاً. و بهذا المعنى يستعمل في بحث الوجود الذّهني.

فيقال تارةً: الوجود على نحوين:

[الف)] وجودٌ في الأعيان

[ب)] و وجودٌ في الأذهان.

و تارةً يقال: الوجود إثنان:

---

۱. نسخه: الا ۲. نسخه: خارجاً

[الف)] وجودٌ في الخارج

[ب)] و وجودٌ في الذّهن.

[نفس الأمر أعمّ من الخارج مطلقاً]

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ نفس الأمر أعمّ من الخارج مطلقاً. فكلّ موجودٍ في الخارج فهو موجودٌ في نفس الأمر من غير عكسٍ كلّى. و لا خفاءَ في أنّ الأعمّيّة و الأخصّيّة هاهنا من حيث التّحقّق دون الحمل. و هو ظاهرٌ باعتبار الظّرفيّة بمعنى أنّ كلّ شيءٍ يكون الخارج [ظرفاً] له، يكون نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ.

[إيراد إشكالٍ]

و اعترض عليه بأنّ الكلّيّ الأوّلى يصحّ في الوجود كما فرّع بقوله: «فكلّ موجودٍ... إلى آخره.» دون العدم؛ فإنّ الأمر فيه بالعكس. فإنّ كلّ معدوم في نفس الأمر معدومٌ في الخارج و ليس كلّ معدومٍ في الخارج معدوماً في نفس الأمر. و هو ظاهرٌ كما يدلّ عليه أعمّيّه الوجود في نفس الأمر.

فجاز أن يكون الخارج ظرفاً لشيءٍ لا يكون نفس الأمر ظرفاً له [فبينهما[1]] عمومٌ من وجهٍ باعتبار الظّرفيّة لا مطلقاً.

[الجواب عن الإشكال]

و أجيب بأنّ المراد منه هو الأعمّيّة بحسب الوجود و الكلام فيه.

معناه: أنّ كلّ وجودٍ وقع الخارج ظرفاً له، يقع نفس الأمر ظرفاً [له]. يعني كلّ وجودٍ خارجيٍ و أصيل،[۱۹۵] وجودٌ في نفس الأمر في حدّ الذّات. بلا اعتبار معتبرٍ؛ من غير عكسٍ.

و قولنا «فكلّ موجودٍ»، في تحقّقه تعبيرٌ لا تفريع.

و به يندفع ما قيل: إنّ المتفرّع مع أنّه غير واردٍ لأنّه فرق بين أعمّيّة الوجود و [أعمّيّة][2] الوجود.

---

۱. نسخه: فبينها ۲. كذا فى النسخة.

[ردّ الجواب المذكور]

و ردّ هذا الجواب بأنّه تخصيصٌ بلا مخصّصٍ من غير ضرورةٍ.

[جواب الشّارح]

و الحقّ[1] في الجواب مسبوقٌ بتمهيد مقدّمةٍ و هي: إنّ العدم يقتضي[2] الوجود و سلبيّته. و العدم[۱۹۶] المطلق سلب الوجود المطلق. و العدم الخارجي سلب الوجود الخارجي. و كذا العدم الذّهني سلب الوجود الذّهني. و العدم الواقعي النّفس الأمر[ى] يعني العدم في نفس الأمر، سلب الوجود الواقعي أي الوجود في نفس الأمر و كلّ واحدٍ من السّلوب المذكورة قد يكون مظروفاً للخارج. و قد يكون مظروفاً للذّهن كما أنّ الوجود كذلك.

[بيان النّسبة بين الوجود الخارجي و الوجود النّفس الأمري]

إذا عرفت هذا، فنقول: كلّ وجودٍ وقع الخارج ظرفاً [له]، يقع نفس الأمر ظرفاً له. و بعض الوجود يقع نفس الأمر ظرفاً له و لا يقع الخارج ظرفاً له. فالوجود الخارجي أخصّ من الوجود الواقعي و نفس الأمري. و كلّ ما هومتّصف بالأخصّ، متّصفٌ بالأعمّ بالضّرورة من غير عكسٍ. فكلّ موجودٍ بالوجود الخارجي، فهو موجودٌ بالوجود الواقعي و نفس الأمري.

و أمّا الانتفاء فبالعكس. فإنّ كلّ ما انتفى عنه العامّ، انتفى عنه الخاصّ من غير عكسٍ. فكلّ ما سلب عنه الوجود الواقعي، سلب عنه الوجود الخارجي من غير عكسٍ. و هو معنى قولكم كلّ معدومٍ في نفس الأمر و الواقع، معدومٌ في الخارج من غير عكسٍ. سواءٌ كانت القضيّة المنعقدة منها سالبة أو سالبة المحمول أو معدولة إذ الخارج و نفس الأمر فيها [وقعا] ظرفين للوجود الّذي هذا العدم سلبٌ له [لا العدم] نفسه.

و كذا كلّ عدم وقع الخارج ظرفاً له يقع نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ. سواءٌ كان ذلك سلب الوجود المطلق أو الواقعي أو الخارجي و الذّهني؛ فكلّ عدمٍ خارجيٌّ، أيّ سلب كان من السّلوب المذكورة في نفس الأمر، من غير عكسٍ. مثلاً سلب الوجود الخارجي الّذي وقع الخارج ظرفاً له أي في الخارج نفساً، فهو نفس الأمر نفساً.

---

۱. نسخه: و اطلق ۲. نسخه: لصص

و يجوز أن يكون ذلك السّلب في نفس الأمر و لا يكون في الخارج؛ فكلّ معدومٍ في الخارج أي متّصف بالسّلب الخارجي مثلاً الوجود الخارجي، معدومٌ في نفس الأمر. أي متّصف بالسّلب الواقعي لذلك الوجود من غير عكسٍ. و كذا في الواقعي.

فثبت أنّ كلّ شيءٍ وقع الخارج ظرفاً له سواءٌ كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما من المفهومات يقع نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ.

و كلّ ما يتّصف بما وقع الخارج ظرفاً له يتّصف بما وقع نفس الأمر ظرفاً له من غير عكسٍ. و إنّ الاعتراض إنّما نشأ من الاشتباه بين معنى المعدوم في الخارج و معنى المعدوم في نفس الأمر. و وضع أحد المعنيين مقام الأخر.

و بالجملة إنّ في نفس الأمر في القضايا الّتي وقعت [المشتقّات] كالموجود و المعدوم موضوعاتٍ أو محمولاتٍ، ظرفاً للمأخذ. مثل «كلّ موجودٍ في الخارج موجودٌ في نفس الأمر»؛ و «كلّ معدومٍ في نفس الأمر، معدومٌ في الخارج». فمعنى قولنا «كلّ موجودٍ في الخارج موجودٌ في نفس الأمر»، إنّ كلّ موجودٍ بالوجود الّذي في الخارج، فهو موجودٌ بالوجود الّذي في نفس الأمر.[١٩٧] أي كلّ ماوقع الخارج ظرفاً لوجوده، وقع نفس الأمر ظرفاً له.

فنقول: في الخارج و في نفس الأمر ظرفٌ لمأخذ المحمول، دون ثبوت المحمول لموضوعه؛ وإلّا لزم كذب [العينيّة]. إذ اتّصاف الموصوف بالوجود ذهنيٌّ و ليس بخارجي. لأنّ الاتّصاف الخارجي فرع وجود الموضوع، فيلزم أن يكون للموضوع وجودٌ قبل وجوده، كما صرّح به ـ قدّس سرّه ـ في «زيدٌ موجود في الخارج»، في *حاشية التّجريد*.

[نقل جوابٍ في المسألة]

و قد يقال في الجواب: معنى قولنا «كلّ موجودٍ في الخارج فهو موجودٌ في نفس الأمر»، إنّ كلّ ماوقع في الخارج، فهو واقعٌ في نفس الأمر. يعنى ما وقع الخارج ظرفاً له، وقع نفس الأمر ظرفاً له. يدلّ عليه عبارته ـ قدّس سرّه ـ في *حاشية التجريد*، حيث قال: «كلّ ما في الخارج، فهو في نفس الأمر».

و هذا كلام وقع في [البين]. فلنرجع إلى ما[۱۹۸] كنّا فيه. فنقول:

إنّ [نفس الأمر] أعمّ من الذّهن من وجهٍ لإمكان[۱۹۹] اعتقاد الكواذب كزوجيّة الفرد. و كذا الحال بين الخارج و الذّهن. كذا قيل.

[الافتراق بين نفس‌الأمر و الخارج]

مادّة الافتراق من جانب نفس الأمر و الخارج، بأن يكون موجوداً في نفس الأمر و في الخارج دون الذّهن، فغيرُ ظاهر. [لأنّ] كل موجودٍ في الخارج و نفس الأمر؛ موجودٌ[۲۰۰] في الذّهن؛ و إنّ كلّ موجودٍ في الذّهن موجودٌ في نفس الأمر بل في الخارج. إذ الكواذب فهي موجودةٌ في نفس الأمر بالوجود الذّهني. فـ«إنّ زوجيّة الخمسة موجودٌ في الذّهن بـالوجود العرضي الغير الواقعي»، حكمٌ مطابق لنفس الأمر. فإنّ زوجيّة الخمسة متّصفةٌ في نفس الأمر [بكونه موجوداً] في الذّهن. و غيرُه من الأحكام الثّبوتيّة.

و [هذه] المفهومات ثابتٌ له في نفس الأمر. و ثبوتُ الشّيَ للشّيَ فرعُ وجود ذلك الشّيء: إن خارجاً فخارجاً و إن ذهناً فذهناً. و [إن] نفس الأمر [فنفس الأمر].

و أيّاً ما كان، يلزم كون «زوجيّة الخمسة» موجودة في نفس الأمر؛ فلا يكون الذّهن أعمّ؛ بل أخصّ مطلقاً من نفس الأمر، بل [من] الخارج. لأنّها موجودةٌ في الذّهن، و الذّهن موجودةٌ في الخارج. و الموجودة في الموجود في الخارج، موجودٌ في الخارج. كالدّر الموجودة في الحقّة الموجودة في البيت. و كذا الحال في جميع الأمور الموجود في الذّهن. فيكون الذّهن أخصّ من الخارج.

[الجواب عن التّشكيك الثّاني]

أمّا الجواب عن الثّاني فظاهرٌ. لأنّه من قبيل إجراء أحكام الظّروف و المظروفات الحقيقيّة [بالمجازيّات] و قياسٌ مع الفارق.

[الجواب عن التّشكيك الأوّل]

و أمّا الجواب عن التّشكيک الأوّل، فيقتضي البسط و التّفصيل على وجه لا يليق إيراده في أمثال هذه المختصر. و لو أردت و اشتهيت و توجّهت، لا بأس بأن [نورد نبذةً] منه.

فاعلم أنّ لزوجيّة الخمسة و فرديّة الأربعة وجودٌ رابطيٌّ أعني اتّصاف الخمسة بالزّوجيّة و الأربعة بالفرديّة في نفس الأمر، خارجيّاً كان أو ذهناً، بحيث يكون ذلك منشأ أخذ هذه الكلام و الحكاية عنها بها و [مبنى] الصّدق و الكذب. و وجود [محمولي أصيل] يكون مظهر الآثار و الأحكام، و ظلّي ذهني[٢٠١] لا يكون كذلك.

إذا تمهّد هذا، فنقول: إن أردت «أنّ ثبوت الشّيء للشّيء فرع وجود المثبت له»، فرع وجوده الرّابطى، [فممنوعٌ].

و إن أردت وجوده المحمولي فمسلّمٌ. لكنّ اللّازم منه اتّصاف مضمون القضايا الكاذبة بالوجود المحمولي الذّهني في نفس الأمر باعتبار هذا الوجود، دون اعتبار المضمون و الرّابطي، حتّى يلزم أن يكون زوجاً في نفس الأمر و أن لا يكون كذلك. و الذّهن ظرفٌ لكلا الوجودين. فيكون زوجيّة الخمسة باعتبار الاتّصاف ذهناً فرضاً محضاً غير واقعيّ، و إن كان باعتبار الوجود الذّهني المحمولي موجوداً بالوجود الذّهني[٢٠٢] الواقعي. و هذا يكفي في العموم من وجه و مادّة الافتراق.

[دخلٌ و دفع]

ولو قيل: إنّ التّصديق إنّما يتعلّق بالاتّصاف بالزّوجيّة و هو المصدّق به [حقيقةً].[١] و التّصديق واقعٌ في نفس الأمر، فيكون نفس الأمر ظرفاً للاتّصاف باعتبار الوجود التّصديقي، فيكون الاتّصاف مظروفاً لنفس الأمر، ظرفاً له؛

قلنا: هذا أيضاً في الحقيقة باعتبار الوجود المحمولي التّصديقي لا باعتبار نفس الاتّصاف، بأن يكون نفس الأمر ظرفاً لنفس الاتّصاف حتّى يكون ما هو ذهنيٌّ فرضيٌّ[٢] محضٌ، واقعيّاً. تأمّل! فإنّه دقيقٌ يظهر بالتّأمّل الصّادق. و هذا القدر كافٍ في المقصود.

و قد يقال: «إنّ زوجيّة الخمسة موجودةٌ» بمعنى أنّها موجودةٌ بالوجود الّذي وقع الذّهن ظرفاً له نفسه. و ليس بموجودٍ في نفس الأمر، بمعنى أن يكون موجوداً بالوجود الّذي وقع نفس الأمر ظرفاً له نفسه، و إن كان اتّصافها بذلك الوجود في نفس الأمر بأن يكون نفس الأمر

١. نسخه: حقّقه
٢. نسخه: فرض

ظرفاً له، لنفس الاتّصاف بذلك الوجود الّذي كان الخارج ظرفاً لنفسه، و ليس الذّهن ظرفاً لنفس ذلك الوجود بل لنفس الاتّصاف به و بالفارسيّة: «زوجيّت وجودى را كه بـه اعـتبار است دارد، بى‌اعتبار معتبر، و وجودى را كه بى‌اعتبار معتبر باشد ندارد.» و هذا مثال الذّهني الغير الواقعي في القضايا الكاذبة. و أمّا المثال في المفردات و الكلّيّات الفرضية ك[1] «شريك الباري»، فإنّ وجوده في الذّهن فرضٌ غيرواقعي إذ وجود شريك الباري باطلٌ و كفرٌ.

[إيراد إشكالٍ]

قيل: فرد شريك الباري لا يتصوّر إلاّ بمفهوماتٍ كلّيّةٍ. فالموجود في الذّهن و نفس الأمر، حقيقةً، هي تلك المفهومات الكلّيّة دون الفرد حتّى يلزم الفساد. و لو سلّم، فالموجود هو الفرد بوجهٍ كلّي. إنّما [المحال] وجوده في الخارج لا في نفس الأمر باعتبار الذّهن.

[جواب الشّارح عن الإشكال]

و فيه:[2] إنّ النّسبة بين الوجود في نفس الأمر أي الوجود بلا اعتبار معتبر، و بين الوجود في الخارج، أي الوجود الّذي كان في خارج[3] الذّهن ظرفاً لنفسه، و هو الوجود الأصيل و الغير الظّلّي و الوجود الخارجي [الغير الذّهني] و هو [المفسّر] بما يكون مظهر الآثار و الأحكام الخارجيّة، عمومٌ مطلقٌ بحسب الحمل و التّحقيق أيضاً. و الأوّل أعمّ من الثّاني.

و النّسبة بين الوجود في[4] نفس الأمر بأن يكون نفس الأمر ظرفاً لنفسه و الوجود في الذّهن بأن يكون الذّهن ظرفاً لنفسه و هو الوجود الغير الأصيل و الظّلّي الغير الخارجي، العموم من وجهٍ بحسب الحمل. و التّحقيق على ما ذكره. و قد مرّ الكلام فيه.

و النّسبة بين الوجود الخارجي و الذّهن مباينةٌ بحسب الحمل أو الوجود الخارجي ما يكون مظهر الآثار، و الأحكام الذّهني ما لا يكون كذلك.

و أمّا بحسب التّحقيق فالوجود الذّهني أعمّ من الوجود الخارجي إمّا مطلقاً أو من وجه. فلا شئ من الوجود الخارجي بوجودٍ ذهنيٍّ و بالعكس. و بعض الموجود الخارجي أو [كلّه] موجود ذهني.

---

۱. نسخه: ~ ک ۲. نسخه اصل: + و. ۳. نسخه: الخارج ٤. نسخه: ~ في

و كذا كلّ وجودٍ في الخارج وجودٌ في نفس الأمر من غير عكسٍ. و كلّ موجودٍ في الخارج موجودٌ في نفس الأمر من غير عكسٍ. و بعض الوجود في نفس الأمر وجودٌ ذهنيٌ و بالعكس. و بعض الوجود في نفس الأمر و هو الوجود في الخارج ليس بوجودٍ ذهني. [و] بعض الوجود[١] الذّهني و العرض المحض، ليس بموجودٍ[٢] في نفس الأمر و بعض الموجود في نفس الأمر أو كلّه موجود في الذّهن و بعض الموجود في الذّهن ليس بموجودٍ في نفس الأمر.[٢٠٣]

فظهر أنّه يجوز أن يكون شيءٌ موجودٌ في الذّهن و موجودٌ في نفس الأمر بهذا الوجود الذّهني و بوجود الخارجي أيضاً. تأملّ في جميع ما ذكرنا.

و النّسبة بين ما في نفس الأمر و ما في الخارج و ما في الذّهن، على هذا النّسق حملاً و تحقّقاً.

[بيان حصر بعضٍ، الوجودَ في نفس الأمر...]

و اعلم أنّهم حصّروا الوجود في نفس الأمر و حصّروا ما في نفس الأمر مطلقاً فيما[٣] في الخارج و ما في الذّهن أي في الخارج و الذّهن. بل الوجود في الوجود الخارجي و الوجود الذّهني.

و أرادوا بالذّهن القوّة الدّرّاكة مطلقاً. سواءٌ كانت أذهاناً أو المبادي العالية و العقول. و أرادوا بالخارج، خارج القوّة الدّرّاكه.

[فحاصل] التّقسيم: أنّ الوجود إمّا في القوّة الدّراكة [أو][٤] في خارجها أي خارج القوّة الدّرّاكة.

فحينئذٍ يكون الحصر عقليّاً، دائرٌ بين النّفي و الإثبات لا يقبل المنع. لكنّهم بيّنوا الانحصار تارةً بما ذكرنا، و أخرىٰ بأنّ الوجود إمّا [أصيلٌ] ترتّب عليها الآثار المخصوصة بموصوفها؛ و إمّا ظلّيٌ لا يكون كذلك.

و الأوّل الوجود الخارجي و الثّاني الوجود الذّهني. و هذا أيضاً حصرٌ عقليٌّ لا يخرج عن

---

١. نسخه: + و ٢. نسخه: بوجود ٣. نسخه: فما ٤. نسخه: و

الموادّ إلّا أنّهم ادّعوا أنّ الوجود الخارجي من هذا الوجه، بعينه الوجود الخارجي الحاصل من الوجه الأوّل و المفهومات مثلاً «زمان» فإنّ الوجود في خارج الذّهن لا يكون إلّا أصيلاً و بالعكس. و كذا الوجود الذّهني الخارج عن هذا بعينه الخارج من ذاك فإنّ الوجود في القوّة الدّرّاكة لا يكون إلاّ ظلّيّاً و بالعكس. فمآل الوجهين واحدٌ.

و حاصل التّقسيم: إنّ الوجود إمّا أصيلٌ مظهر الآثار المخصوصة و [هو][١] في خارج الذّهن، وإمّا ظلّيٌّ لا يكون كذلك و هو في الذّهن.

[إيراد الشّارح على الحصر المذكور]

فردّ عليه أنّه يخرج عن الحصر الوجود الأصيل الّذي يكون في الذّهن و الوجود الظّلّي الّذي يكون في خارج الذّهن. من أنّ هذين[٢] القسمين لا تحقّق لهما. و لا نسلّم كون الوجهين في المآل [واحداً]. و إنّ الأصل لا يكون إلّا خارج الذّهن و بالعكس. و إنّ الظّلّي لا يكون إلّا في الذّهن و بالعكس.

[زيادة إيضاح]

و يمكن أن يقال: القسم الأول لا تحقّق له، لأنّ الوجود في القوّة المدركة من حيث هي مدركة لا يكون إلّا وجوداً علميّاً؛ و المراد هذا. أو المراد من خارج القوّة الدّرّاكة الخارجة من هذه الحيثيّة و إن كان نفسها من حيث الذّات. فمثل الشّجاعة و الكرم و سائر الصّفات النّفسانية، من الموجودات في خارج الذّهن. و ليس من الموجودات الذّهنية.

و أمّا القسم الثّاني، فيمكن أن يقال: إنّ المفهومات الاعتباريّة مثل العمىٰ و العدد و النّسب، موجوداتٌ في الذّهن. و أمّا خارج الذّهن فلا وجود لها حتّى يقال: إنّه وجودٌ ظلّيٌّ في الخارج. بل خارج الذّهن وقع ظرفاً لها أنفسها لا بوجودها. فإذا فرض انتفاء الذّهن فهي لا تكون موجودةً بل تكون متحقّقةً في الخارج بمعنى الّذي يلازم كون الخارج ظرف نفسها أو هو نفسها و حصّروا الاتّصاف في نفس الأمر أي الاتّصاف الّذي وقع نفس الأمر ظرفاً لنفسه في الخارجي و الذّهني. و حكموا بأنّ الاتّصاف الخارجي فرع وجود الموصوف في الخارج و

---

١. نسخه: ~ هو   ٢. نسخه: هذا

الاتّصاف الذّهني فرع وجوده في الذّهن [و] معنى اتّصاف الشّيئ في الخارج بمفهوم اتّصافه به بحسب الوجود الخارجي، و حال[١] كونه موجوداً في الخارج. و كذا معنى الاتّصاف الذّهني، على هذا القياس.

و الاتّصاف الذّهني ينبغي أن يكون بحيث لو فرض انتفاء الذّهن لا يكون ذلك الاتّصاف في نفس الأمر بالاتّصاف بالأمور الموجودة في الذّهن الغير الموجودة كالمفهومات الذّهنيّة إذ لو فرض انتفاء الذّهن لا يتحقّق الموصوف فضلاً عن الاتّصاف فلا يستقيم في اتّصاف الموجودات الخارجيّة بالمفهومات الإضافيّة كالإمكان مثلاً، إذ[٢] لو قطع النّظر عن الذّهن و فرض انتفاؤه، كان زيدٌ متّصفاً بالإمكان بلا تفاوت؛ مع أنّهم قالُوا هذا الاتّصاف ذهنيٌّ و ليس بخارجيٍّ.

و كذا في الاتّصاف بالوجود الخارجي، بناءً على أنّهم قالوا الاتّصاف الخارجي فرع وجود الموصوف في الخارج. و لا يصحّ في الإمكان و الوجود.

و أمّا في الوجود فظاهرٌ. و أمّا في الإمكان فلأنّه كما يتّصف به الموجود، يتّصف به المعدوم حال العدم.

و لا مخلص عنه إلّا أن يقال: إنّ مثل هذين الاتّصافين خارج؛ أو يقال: إنّ الاتّصاف الخارجي يقتضي أن يكون موصوفه خارجيّاً بأن يكون الخارج ظرفاً لنفسه، لا أن يكون ظرفاً لوجوده.

و أنت خبيرٌ بأنّ كلا المخلصين بيّن البطلان. و بديهة العقل حاكمةٌ بفسادها. و المخلص أنّ كيفيّة الاتّصافين مجهولٌ. بل لا اتّصاف في الحقيقة.

و الكلام فيه طويلٌ لما يسبقه المقام. و هذا القدر كافٍ في المرام.[٣]

---

١. نسخه: حاله ٢. اين كلمه در نسخه ناخواناست و حدس زده شد.

٣. نسخه: + (تمّت الرّسالة في شرح الرّسالة المسّماة بنفس الأمر «للمحقّق الطّوسي»، لمولى المحقّق و الفاضل مولانا احمد الجندى ـ سلّمه اللّه و أبقاه).

[٨]

اللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ

في شرح رسالة إثبات العقل المجرّد

لمولى ابوالفضل محمد بن محمد مقيم فضلى الكشميري

بسم اللّه الرحمن الرحيم

[خطبة الشّارح]

الحمد للّه الّذي أوقد نبراس الكائنات بإشراق لوحٍ هو أصل العاليات و أساس المجرّدات و المادّيات. و أفضل الصّلوة و أكمل التّحيّات على خير البريّات محمّدٍ المؤيّد بأبهر المعجزات و أظهر الدّلائل. و آله و عترته المنتجبين المنتخبين من أشرف الأرومات و أكرم القبائل و أصحابه و أحبّائه الّذين بلغوا في اقتباس الأنوار الإلهيّة واقتفاء الآثار المصطفويّة. أقصى معارج ما هو أبهي المناهج و أسنیٰ المناهل.

و بعد؛ فيقول أحوج المفتاقين إلى عفو الرّؤف الرّحيم ابوالفضل محمّد المدعوّ بفضلي ابن محمّد مقيم الكشميري جعله اللّه و أبويه من السّاكنين [بحبوحة] جنّات النّعيم:

إنّي لمّا وقفت على نميقةٍ وجيزةٍ متينةٍ وثيقةٍ في الاستدلال على إثبات اللّوح المحفوظ لأسوة العلماء الأعلام المتشرّعين و قدوة الحكماء العظام من الإشراقيّين و المشّائين استاد المعلّمين مرصاد السّالكين سبيل الرّشاد في الخافقين مشرق اللّمعان و الإشراق القدس الخواجه نصيرالدّين الطّوسى قدّس سرّه القدّوس في سالف الزّمان، لقد تصدّى لشرحه بعض الأفاضل من المتأخّرين مثل جلال المدقّقين[٢٠٤] و شبهه من المتبحّرين، و إنّي وقت مطالعتي النّميقة الأنيقة، جمعت الشروح و شاهدتُ على وجنات صفحاتها الجروح و القروح و رأيتُ فيها التّجافي عن رشاد الإنصاف و التمادي في بيداء الجور و الاعتساف؛ فأردتُ

بتأييد اللّه تعالى أن أرسم حسبما سمحت به قريحتي القريحة و فكرتي الجريحة كلمات تحرّر الكلام و تقرّر المرام و تعثر على ما في الشّروح من [جروح] الخطأ و الخلل و قروح القصور و [العمى] و الزّلل فجاءت بحمداللّه كما يروق النواظر و يشوق الخواطر.

و سمّيتها باللّوح المحفوظ عن الهزل المنبوذ و أهديتها إلى عالى حضرت من معاليه في أعالي السّماء مركوزة و عواليه في الآفاق مشهورةٌ و مآثره لدى قطنة أعلاء الأعلى مذكورة و مفاخره جائزةٌ متجاوزةٌ عمّا يحيط به نطاق العدوّ الإحصاء، و جوائزه و عطاياه يملأ الأرض و السّماء، المختصّ من مكارم اللّه بالنّفس القدسيّة و الرّياسة الإنسيّة و البراعة الأميريّة عزّت من عزّته الغراء لوائح السّعادات الأبديّة المنصور[٢٠٥] المؤيّد بتأييد الملك المنّان، فلان.

قال المصنّف ـ أنار اللّه برهانه:

[المقدّمة الأولى]

اعلم أنّا لانشكّ في كون الأحكام اي النّسبة الإيجابيّة و السّلبيّة الّتي يكون بين طرفي الموضوع و المحمول اليقينيّة الّتي علمناها علماً يقينيّاً لا يقبل التّشكيك و التّردّد و التّوهّم الّتي قد حكم بها أذهاننا مثلاً الحكم بأنّ الواحد نصف الإثنين أو بأنّ قطر المربّع أي الخطّ الّذي يخرج من زاويةٍ إلى زاوية مقابلة للأولى، لا يساوي ضلعه أي ضلع المربّع أو نحكم به عطف على قد حكم أي لا نشكّ في كون الأحكام اليقينيّة الّتي من شأنها أن يحكم بها ممّا لم يسبق إليه ذهنٌ أصلاً بعد أن تكون يقيناً متعلق بقوله لا نشكّ مطابقاً لما في نفس الأمر، خبرٌ لـ«تكون». و لا في أنّ الأحكام الّتي يعتقدها الجهّال مثل «السّماء تحتنا» أو «قطر المربّع يساوي ضعله» و «الواحد يساوي الإثنين»، بخلاف ذلك أي غير مطابقٍ لما في نفس الأمر.

[المقدّمة الثّانية]

و نعلم يقيناً أنّ المطابقة لا يمكن أن تتصوّر إلّا بين الشّيئين المتغايرين بالشّخص و متّحدين فيما يقع به المطابقة.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

أورد عليه بعض شارحى [٢٠٦] هذه النّميقة منعاً في كلامٍ طويلٍ كلّه عليلٌ، و نحن قد أوردنا ملخص كلامه، ثمّ قد كلمنا[1] قلب مرامه بعون اللّه تعالى.

قال: «فأقول الّذي هو معلومٌ قطعاً هو أنّ المتطابقين متحّدان في ماوقع به المطابقة و مختلفان بغير ماوقع به المطابقة أمّا الحكم القطعي بكونهما متغايرين بالشّخص، فهو ممنوعٌ محتاجٌ إلى البرهان و ظاهرٌ أنّه ليس كذلك لوجهين:

[الوجه] الأوّل:

إنّ العقل حاكمٌ بأنّ مفهومي الحدّ و المحدود متطابقان و ليسا متشخّصين. أمّا أنّ المفهوم من الحدّ ليس بمتشخّصٍ فظاهرٌ، لأنّه من الكلّيّات و لا تشخُّصَ لها و أمّا أنّ المفهوم من [المحدود][2] أيضاً كذلك فلما اتّفقوا على أنّ الشّخص من حيث أنّه شخصٌ لا يحدّ و لا يبرهن عليه.

و[الوجه] الثّاني:

هو أنّ أحكامنا بامتناع الممتنعات إذا كانت صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر و ليس للمتنع في نفس الأمر وجودٌ فضلاً عن كونه متشخّصاً فقد وجدت المطابقة بين مفهومين من غير تشخّصِ أحدهما قطعاً.» انتهى.

[الجواب عن الكيشي]

[الجواب عن الوجه الأوّل]

أقول: الظّاهر أنّ المراد بالتّغاير الشّخصي، التغاير الحقيقي الّذي به يمتاز أحد المتطابقين عن الآخر كما اقتضاه التّأمّل الصّادق بمعونة الإنصاف في أمر المطابقة و مقتضاه، لا التّغاير بين الجزئين المتعيّنين في أنفسهما من حيث لا يشوبهما العموميّة و الكلّيّة أصلاً، ويرشدك إلى هذا جعل المصنّف أحد المطابقين النّفس الأمر الّذي هو عند الحكماء و المصنّف تمثال جميع الموجودات. و لا يخفى عليك أنّ الحدّ و المحدود المتطابقين متغايران تغايراً شخصيّاً

---

١. نسخه بدل: جرحنا. ٢. نسخه: الحدّ.

بالمعنى الّذي ذكرناه كما في الإنسان و الحيوان النّاطق. و لا شكّ أنّ معنييهما متغايران تغايراً حقيقيّاً و إن كان مصداقهما ذاتاً واحدةً.

[الجواب عن الوجه الثّاني]

و الجواب عن ثاني سندي المنع:

إنّه إن أراد بالوجود في قوله «ليس للممتنع في نفس الأمر وجودٌ»، الوجودَ الخارجي، فمسلّمٌ و لا يضرّنا. إذ المطابقة لما في نفس الأمر لا ينحصر في الموجودات الخارجيّة؛ و إن أراد الأعمّ من الّذهني و الخارجي فممنوعٌ، إذ المعدومات و الممتنعات لها بحسب مفهوماتها العنوانيّة حصولٌ و تحقّقٌ في الذّهن به تصلح أن تكون محكوماً عليها بالأحكام الايجابيّة الليسيّة و السّلبيّة الأيسيّة.

و الموجودات الذّهنية أيضاً متعيّنةٌ في الّذهن تعيّناً تامّاً من حيث أن يلاحظها الذّهن ممتازاً بعضها عن بعض و معتبرة فيها المطابقة لما في نفس الأمر و عدمها كما قال المصنف «ره»، في *التجريد* و يكون صحيحةً باعتبار مطابقيته لما في نفس الأمر و معناه كما أفاده العلّامة القوشچي في شرحه *للتّجريد*، إنّ معيار صحّة الحكم و فساده في ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج، مطابقيته لما في نفس الأمر، و عدم مطابقته له.

و نفس الأمر لمّا كان يتمثّل فيه صور جميع الموجودات، فقد يتمثّل فيه صورة جميع المعقولات الثانية و الموجودات الذهنيّة أيضاً.

[المقدّمة الثّالثة]

و لا نشكّ في أنّ الصّنفين المذكورين من الأحكام اليقينية و الأحكام الّتي تعتقدها الجهّال متشاركان في الثّبوت الذّهني إذ كلٌّ منهما حاصلٌ في ذهن الحاكم المعتقد.

[المقدّمة الرّابعة]

فإذن يجب أن يكون للصّنف الأوّل منهما دون الثّاني [١] ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا.

---

١. نسخه: ~ دون الثاني؛ متن مطابق شرح كيشى.

الفاء للتّفريع. أي بعد أن تقرّر أنّ الأحكام اليقينيّة مطابقةٌ لما في نفس الأمر، و الأحكام المعتقدة للجهّال ليست بمطابقةٍ لنفس الأمر و المطابقة تستدعي المغايرة بين المتطابقين و الاتّحاد فيما به المطابقة و كلٌّ منهما مشارك للآخر و هما متشاركان في الثّبوت الذّهني، ثبت أن يكون للصّنف الأوّل منهما ثبوتٌ خارجٌ عن أذهاننا تعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا و بينه و هو الّذي يعبّر عنه بنفس الأمر و لا يكون ذلك الثّبوت الخارج للثّاني. و لذلك كان الأوّل مطابقاً و الثّاني غير مطابقٍ.

[تقرير كلام المصنّف]

و حاصل ما أفاده المصنّف:

إنّ بعضاً من الأحكام يوصف بالمطابقة لنفس الأمر و بعضها لا يوصف بها سواءٌ كانت متعلّقات تلك الأحكام موجوداتٍ خارجيّةٍ أو ذهنيّة إذ ليس شئ منهما كالحكم بأنّ شريك الباري تعالى ممتنعٌ و سواءٌ كانت تلك الأحكام مدركةً [للعقول][1] أوّلا.

و إنّما خصّ الأحكام بالذّكر مع أنّ تلك المطابقة متحقّقةٌ في جميع الموجودات الخارجيّة و الذّهنيّة بجميع حالاتها و صفاتها و هيأتها و كلّها بكلّها منتظم في تلك الاندراج تحت إمكان الوصف بالمطابقة لنفس الأمر و عدمه تسهيلاً لأخذ المرام بتعليم حال أجلى البديهيات.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

هذا وقد وجّه بعض الفضلاء[٢٠٧] كلام المصنّف «ره» بما هو عين طريق الصّواب و إرادة المصنّف بمراحل.

فأورد عليه ما لا يرد إلّا عليه و لا يردّ إلّا إليه. و قد تكلّمنا أوّلاً بكلامه ثمّ كلمناه بسياف بيان مفاسد مرامه ليحقّ الحقّ و يزهق الباطل.

قال: «أقول ظاهر عبارته يقتضى أن يكون للصّنف الأوّل من الأحكام و هو العلم، ثبوتٌ خارجٌ عن الذّهن و نفس العلم لايثبت خارج الذّهن قطعاً. بل مراده أنّ للعلم متعلّقاً ثابتاً[2]

---

١. نسخه: مدركة العقول.
٢. نسخه: ~ ثابتاً؛ متن مطابق شرح كيشى.

خارج الذّهن مطابقاً للصّورة الذّهنيّة و هو المسمّى بالمعلوم[1] و هو[2] بخلاف الجهل المركّب؛ فإنّه لا متعلّق مطابقاً له ثابتاً خارج الذّهن.

و إذا تبيّن مراده فنقول: «لا يلزم من اشتراك العلم و الجهل المركّب[3] المشتركين في كونهما[4] موجودين في الذّهن و اختلافهما[5] في المطابقة و اللّامطابقة أن تكون للصّورة العلميّة متعلّقٌ ثابتٌ خارجٌ عن أذهاننا كما ذهب إليه؛ بل يكفي مطابقتها لمتعلّقها. سواءٌ كان متعلّقها ثابتاً[6] في الذّهن أيضاً، كحكمنا بأنّ العلم و الجهل المركّب لهما وجودٌ في الذّهن. أو ثابتٌ خارج الذّهن، كحكمنا بأنّ النّار حارّةٌ مثلاً. أو ليس ثابتاً في واحدٍ منهما كحكمنا بأنّ شريك الإله[7] ممتنع الوجود في نفس الأمر». انتهى.

[نقد كلام الكيشي]

أقول: قوله: «ظاهر عبارته...» خلاف ظاهر عبارة المصنّف و إرادته بل افتراءٌ بلا امتراء متفرّعٌ على أخذ الحكم بمعنى العلم، و ليس كذلك. بل المراد من الحكم كما بيّنّا سابقاً نسبةُ أمرٍ إلى أمرٍ إيجاباً أو سلباً سواءٌ كان الطّرفان من الموجودات العينيّة أو الذّهنيّة أو غيرهما. و غرض ذلك الشّارح من هذا الكلام إثبات أنّ معيار صحّة العلوم و الإدراكات و فسادها، هو نفس المعلوم الذّهني أو الخارجي الّذي يتعلّق تلك العلوم و الإدراكات بها و المراد بالمطابقة لتلك العلوم بنفس الأمر، مطابقتها لتلك المعلومات العينيّة أو الذّهنيّة و لا يخفى عليك أنّ الموجودات الخارجيّة الّتي لا يتصوّرها ذهن ذاهن أصلاً لها أيضاً شأن الاتّصاف بالمطابقة لنفس الأمر؛ بل نفس معلومات تلك العلوم المتّصفة بالمطابقة لنفس الأمر متّصفةٌ بالمطابقة لنفس الأمر أيضاً. فلو كان نفس الأمر في العلوم و الإدراكات، معلوماتها المتعلّقة هي بها، فما الّذي هو نفس الأمر لمعلومات تلك الإدراكات الّتي هي أيضاً متّصفةٌ بالمطابقة؟ و لا محالة

---

١. نسخه: بمعلوم؛ متن مطابق شرح كيشى.
٢. نسخه: ~ و هو؛ متن مطابق شرح كيشى.
٣. نسخه: ~ المركب، متن مطابق شرح كيشى.
٤. نسخه: كونها؛ متن مطابق شرح كيشى.
٥. نسخه: اختلافها؛ متن مطابق شرح كيشى.
٦. نسخه: لمتعلقاتها سواء كانت متعلقاتها ثابتةً؛ متن مطابق شرح كيشى.
٧. نسخه: الباري؛ متن مطابق شرح كيشى.

يلزم العقل بكون المطابق ـ بالفتح ـ لتلك الأمور المطابقة أمراً خارجاً عنها يعبّر عنها بنفس الأمر.

و لمّا فوّضنا الأمر في الصّدر إلى الإنصاف و التّجنّب عن الاعتساف، لا يكون للقول بالتّغاير الاعتباري مكانة و رتبة اعتبار و مرتبة انتصار.

[المقدّمة الخامسة]

و ذلك الثّابت الخارج إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو متمثّلاً في غيره.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

قال بعض شارحي[۲۰۸] هذه النّميقة: «هذا التّقسيم غير حاصرٍ لاحتمال كون بعض ذلك الثّابت قائماً بنفسه و بعضه متمثّلاً في غيره» انتهي.

[جواب الشّارح عن الكيشي]

أقول: إنّ هذا الثّابت الخارج كلّي و القيام بنفسه و التمثّل في غيره حالٌ و وصفٌ لطبيعته الكلّية و الحال الطّبيعي لا اختصاص له ببعضٍ دون بعض. مثلاً إذا حاولنا إثبات النّفس الحيوانيّة للحيوان بالتّرديد بين النّفي و الإثبات و قلنا إنّ الحيوان إمّا أن يكون له نفسٌ حيوانيّةٌ أوْلا؛ لا يقال: هذا التّرديد غير حاصرٍ بل هنا شقٌّ ثالثٌ و هو إنّ بعض الحيوان له نفسٌ حيوانيّةٌ و بعضه ليس له نفسٌ حيوانيّة.

و القائم بنفسه يكون إمّا ذا وضعٍ أي قابلاً للإشارة الحسّيّة أو غير ذي وضعٍ أي غير قابلٍ لها.

و لذلك الشّارح هنا أيضاً، الكلامُ السّابق. و الجواب أيضاً هو الجواب.

[إحالة الصّورة الأولى]

و الأوّل محالٌ لوجوهٍ:

[الوجه الأوّل]

أمّا أوّلاً فلأنّ تلك الأحكام الّتي ذكرناها **غير متعلّقةٍ بجهةٍ من جهات العالم و لا بزمانٍ من الأزمنة لأنّ** تلك الأحكام ثابتةٌ و إن لم توجد الجهة و الزّمان **و كلّ ذي وضعٍ متعلّقٌ بهما فلا شئ من تلك الأحكام بذي وضع.** فلا يكون ذلك الثّابت الخارج القائم بنفسه الّذي اعتبرت مطابقة تلك الأحكام له، ذا وضعٍ أيضاً. لاستحالة ارتسام صور المعقولات بتوسّط المحسوسات.

لا يقال إنّها أي الأحكام **تطابق ذوات الأوضاع لا من حيث هي ذوات الأوضاع بل من حيث هي معقولات** أي من حيث أنّها إذا حصلت في العقول كانت الأحكام هي بعينها.

ثمّ إنّها أي ذوات الأوضاع**، تقارن الأوضاع من حيثيّةٍ أخرى** هي حيثيّة الثّبوت في الخارج عن الذّهن، **كما يقال في الصّور المرتسمة في الأذهان الجزئية إنّها كليّةٌ باعتبارٍ** أي اعتبار التّجريد عن المشخّصات الذّهنيّة **و جزئيّةٌ باعتبارٍ آخر** أي باعتبار التّشخّصات الذّهنيّة.

لأنّا نقول: الصّور الخارجيّة المطابق بها الّتي اعتبرت مطابقة تلك الأحكام لها **وجعلت تلك الصّور خارجها، إذا كانت كذلك** أي اعتبرت مطابقة تلك الأحكام لها من حيث أنّها حاصلةٌ في الذّهن، **كانت** تلك الصّور **قائمةً بغيرها، و في هذا الفرض كانت قائمة لا قائمةً بنفسها.** و الثّابت الخارج في هذا الفرض كان قائماً بنفسه لأنّ الكلام فيه. **هذا خلفٌ** لأنّه خلاف المفروض.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قال جلال المدقّقين[۲۰۹] في شرح هذه *النّميقة*: «لقائلٍ أن يقول لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللّذين بهما يتحقّق الوضعيّة و التجرّد عن الوضع في اعتبار المحلّ و عدم اعتباره. بل يمكن أن يكون لتلك الأمور ثبوتٌ آخر و هي ذات وضعٍ بحسب تلك الثّبوت. ثمّ إنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا حصلت في الخارج، كانت هي و إذا حصلت تلك الخارجيّات في العقل، كانت هي؛ فما لم يبطل ذلك الاحتمال لا يتمّ الدّليل.» انتهي.

[تنبيهٌ]

أقول: ابتناء هذا الاعتراض على أخذ الحكم بمعنى العلم و استكفاء تغاير الاعتباري بين

المتطابقين. و عبارة المصنّف ينادي على خلاف ذلك. و قد بيّنّا لك سابقاً مراده بما لا مزيد عليه، إن تأمّلته و أمعنت النّظر فيه ظهر لك نفس الأمر.

[الوجه الثّاني]

و **أمّا ثانياً** أي استحالة كون القائم بنفسه ذا وضعٍ بالوجه الثّانى **فلأنّ العلم بـالمطابقة لا يحصل إلّا بعد الشّعور بالمتطابقين** على ما هما عليه، فإن كانا كلاهما من ذوات الأوضاع و من المحسوسات، وجب العلم و الشّعور بهما. أو الواحد فوجب العلم بذلك الواحد الّذي هو من ذوات الأوضاع على وجه المحسوسيّة و الوضعيّة و بالآخر على وجهٍ يمتاز به عن الغير حتّى يحصل العلم بالمطابقة، و إلّا ففى كلٍّ منهما على وجهٍ ينتقل الذّهن إليهما ممتازين عن الأغيار، و **نحن لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّئ من حيث كونه ذا وضعٍ.**

فعلم أنّ ذلك الشّئ الّذي عبّر عنه بنفس الأمر ليس من ذوات الأوضاع و إلّا لما جهلنا وضعيّته.

و حاصل ما أفاده المصنّف «ره»: إنّا نعلم المطابقة بين المتطابقين، فنعلم المتطابقين و إلّا لم يتصوّر العلم بالمطابقة مع الجهل بحيثيّة كون ذلك الخارج ذا وضعٍ. و لا يثبت لنا تحيّثه بتلك الحيثيّة مع المبالغة في التّفتيش و الجهل بهذه الحيثيّة بعد العلم بالمحيّث.

و التّفتيش عن أحواله دليلٌ على أنّه لم يتّصف بهذه الحيثيّة لأنّه محالٌ أن يعلم ذو وضعٍ و يجهل حيثيّة ذي وضعيّته مع التّوجّه البالغ إلى استعلام تحيّثه بتلك الحيثيّة، لأنّ ساير ذوات الأوضاع يصحّ الحكم عليها بكونها قابلاً للإشارة الحسّيّة. و معلومٌ لنا كونُها محكوماً عليها بذلك الحكم.

فلمّا لم يعلم جريان ذلك الحكم عليه مع أبلغ التّفتيش، علم أنّه ليس ذا وضعٍ و لا يبقى لنا ريبٌ في كونه غير ذي وضعٍ.

[نقد كلام الدّواني]

و إذا تحفّظت بذلك، ظهر لك أنّه لا يصحّ معارضة جلال المدقّقين و هي: «لا نشكّ في المطابقة مع الجهل بذلك الشّئ من حيث هو غير ذي وضع و إلّا لم يحتج في إثبات تجرّده إلى البرهان».

و لأنّ المصنّف أراد بالجهل بذلك الشّيئ من هذه الحيثيّة عدم ثبوتها مع أبلغ التفتيش في حال ذلك الخارج. فإن أراد المعارض أيضاً بالجهل بذلك الحيثيّة كذلك، فهو ممنوعٌ. كيف و عدم وجدان ذلك الخارج محيّناً بحيثيّة ذي الوضعيّة مع الالتفات إليه و التّفتيش عن حاله، دليلٌ وجدانيٌّ على أنّه غير ذي وضعٍ. و إطلاقُ المجهول على ما هو مدلول الوجدان غيرُ معقولٍ؛ لأنّ الوجدانيّات من أقسام البديهيّات عند أهل العقل و أرباب العقول.

و إن أراد بالجهل، الجهل في أوّل الوهلة قبل الخوض في التّفتيش عن حاله، فهو لا يضرّه و لا يعارضه.

[الوجه الثّالث]

و أمّا ثالثاً أي استحالة كون القائم بنفسه ذا وضعٍ بالوجه الثّالث. فلأنّ الّذي في أذهاننا من تلك الأحكام إنّماندركه بعقولنا إمّا لكونها أحكاماً عقليّةً أي أحكاماً لأمورٍ عقليّةٍ. و أمّا ذوات الأوضاع فلا ندركها إلّا بالحواسّ الظّاهرة أو ما يجري مجرى الحواسّ من القوّة المتخيّلة و المطابقة بين المعقولات و المحسوسات من حيث هي محسوساتٌ محالٌ.

[نقل كلام الدّواني في المقام و ردّه]

قال جلال المدقّقين: «لقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المطابقة لا من حيث هي محسوساتٌ، بل كما ذكرنا من قبل؟» انتهى.

أقول: ما ذكره من قبل و نقلناه سابقاً هو أنّ الأحكام الذّهنيّة مطابقتها بمعنى أنّها إذا حصلت في الخارج كانت هي و إذا حصلت في العقل كانت هي و أنت خبيرٌ بأنّ كلامه مبنيٌّ على أخذ الحكم بمعنى العلم و مرامه مقصورٌ على إثبات تطابق الصّور العلميّة للمحسوسات الخارجيّة و فحوى كلام المصنّف «ره» أعمّ و معزاه أتمّ كما بيّنّا.

[إحالة الصّورة الثّانية]

و الثّاني و هو أن يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع و هو أيضاً محالٌ لأنّه قولٌ بالمُثُل الأفلاطونيّة.

[إشارة إلی المُثُل الأفلاطونیّة]

زعم أفلاطون أنّ لکلّ نوعٍ شخصاً مجرّداً عن جمیع العوارض و اللّواحق باقیاً [مستمرّاً] أزلاً و أبداً لأنّه الجزء المشترك بین الأفراد المقیّدة المختلطة بالمشخّصات و اللّواحق الخارجیّة فیکون موجوداً في الخارج لأنّه الجزء[المقید] المخلوط الموجود في الخارج و جزء الموجود في الخارج موجودٌ في الخارج.

و أمّا تجرّده، فلأنّه القدر المشترك بین الأفراد المختلطة بالمشخّصات و اللّواحق و الجزء المشترك یمتنع أن یکون مقیّداً مختلطاً لأنّه مانعٌ عن الاشتراك.

و أمّا الأزلیّة فلمّا ثبت في محلّه «أنّ کلّ مجرّدٍ أزليٌّ أبديٌّ» و لمّا فرض ذلك الشّخص المجرّد، مجرّداً عن جمیع اللّواحق و العوارض من جملتها الوجود، کان القول بوجود ذلك المجرّد المفروض مجرّداً عن الوجود تناقضاً ظاهراً إلّا أن یقیّد العوارض بغیر الوجود أو یجعل الوجود نفس المهیّة کما ذهب إلیه جماعةٌ من المتکلّمین، أومأوا[٢١٠] بما قاله الفارابی في کتاب *الجمع بین رأیی أفلاطون و أرسطو* إنّه إشارةٌ إلی أنّ للموجودات صوراً في علم اللّه باقیةً لا تتغیّر و لاتتبدّل.[٢١١]

[التقریب بین قول الفارابي و ما روي عن الصّادق (ع)]

و یمکن تقریب ما قاله الفارابي إلی ما روي عن جعفر بن محمّد الصّادق «علیه‌السلام» في تأویل «یا من أظهر الجمیل و ستر القبیح»: «إنّه ما من مؤمنٍ إلّا و له مثالٌ في العرش فإذا اشتغل العبد بالرّکوع و السّجود و نحوهما فعل مثاله مثل فعله. فعند ذلك تراه الملائکة فیصلّون و یستغفرون له و إذا اشتغل العبد بمعصیة اللّه أرخیٰ اللّه تعالی علی مثاله ستراً لئلّا یطّلع الملائکة علیها». الحدیث.

[إیراد کلام الدّواني في المقام]

و أورد علی کلام المصنّف جلال المدقّقین بأنّه: «لقائلٍ أن یقول: کون تلك الأحکام مطابقةً لأمورٍ ثابتةٍ بنحوٍ آخر من الثّبوت قائمةً بأنفسها في ذلك[١] النّحو من الثّبوت ممّا لیس

١. متعلق بقوله مطابقة

بديهيّ الاستحالة و لا مبرهنا سواءٌ سمّيت بالمُثُل الأفلاطونيّة أوّلا، و البرهان الدّالّ على امتناع المُثُل الأفلاطونية[1] لا يدلّ على امتناع هذا المعنى؛ بل يدلّ على أنّ المهيّة المجرّدة غير موجودةٍ في الخارج.» انتهى.

[الجواب عن الدّواني]

أقول: لعلّه أراد بالنّحو الآخر من الثّبوت، الوجود المثالي و الوجود الظّلّي الغير الأصيل كما فى الأشباح و الأمثال للجواهر و الأعراض كما استفيد من كلامه الّذي بعد هذا الكلام. فإن أراد بالموجود، الوجود الظّلّي الغير الأصيل، الّذي نقلناه عن الفارابي و قرّبناه إلى الرّواية الّذي ذكرناها و هو الثّابت عند المصنّف و أصحابه من متتبّعي آثار الأئمّة الأطهار و هو القسم الأوّل من قسمي عالم المثال الواسطة بين عالمي الغيب المسمّى بالغيب الإمكاني المقابل للقسم الآخر المسمّى بالغيب المحالّى الّذي هو عالم المثال بعد مفارقة الأرواح عن الأبدان. فهو ليس إلّا صوراً منقوشةً في اللّوح المحفوظ، و هذه النّميقة لإثبات ذلك. و ليس جوهراً قائماً بنفسه. و الكلام في الموجود العديم الوضع القائم بنفسه.

و إن أراد غير ذلك فلم يثبت عند المصنّف. بل ثبت استحالته عنده.

[تذنيبٌ]

و لا مؤاخذة لمثله من مثله في مثله، بل ينبغي التتبّع و التّأدّب بآداب الاستفادة و التّعلّم و خفض جناح الذّلّ في استفاضة رشحات أقلام ذلك المعلّم. و مع ذلك فلم يبيّنه حتّى يتكلّم عليه بالجرح و التّعديل.

و ليعلم أنّ العلماء و من تبعهم قد قالوا: إنّ الأرواح في المنامات تسيرون في هذا العالم المسمّى بالغيب الإمكاني البرزخ بين عالمي المجرّدات و المادّيّات و أنكر ذلك علم الهدى السّيّد المرتضى و بالغ في الإنكار و قال: «فأمّا ما تهذي به الفلاسفة في هذا الباب فهو ممّا يضحك الثّكلى. لأنّهم ينسبون ما صحّ من المنامات إلى ما أعيتهم الحيل في ذكر سببه إلى أنّ النّفس اطّلعت على[2] عالمها فأشرفت على ما يكون و هذا الّذي يذهبون إليه في حقيقة النّفس

---

١. نسخه: ~ الأفلاطونية؛ متن مطابق شرح دوانى.

٢. نسخه: إلى

غير مفهومٍ و لا مضبوطٍ؛ فكيف إذا أضيف إليه الاطّلاع على عالمها؟ و ما هذا الاطّلاع؟ و إلى أيّ شيءٍ يشيرون بعالم النّفس؟ و لم يجب أن تعرف الكائنات عند[1] هذا الاطّلاع، و كلّ هذا زخرفة و مخرقة[2] لا يتحصّل منها شيءٌ». [۲۱۲]

و أمّا إن كان ذلك الثابت الخارج المطابق به متمثّلاً في غيره، فينقسم أيضاً إلى قسمين و ذلك لأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون ذا وضعٍ أو غير ذي وضعٍ.

[إحالة الصّورة الثّالثة]

فإن كان ذا وضعٍ كان المتمثّل فيه مثله و عاد المحال المذكور في الشّقّ الأوّل من امتناع المطابقة لكون تلك الأحكام غير مقيّدةٍ بزمانٍ و مكانٍ و وضعٍ و من لزوم أن لا يشعر بالمطابقة إلّا بعد العلم بحيثيّة كون الشّيء المطابق ذا وضعٍ. و من لزوم أن يكون تلك الأحكام مدركةً بالحواسّ لأنّ ذوات الأوضاع لا تدرك إلّا بها.

[نقل كلام الدّواني و ردّه]

و قال جلال المدقّقين: «أقول: في كلٍّ منهما ما عرفت، مع أنّه يرد على الشّق الأوّل بخصوصه: أنّه دفع الإيراد المصدّر بـ«لا يقال» بأنّه يلزم أن يكون قائماً بمحلّ و كلامنا على ما فرض عدم قيامه بمحلٍ»[3]

أقول: قد عرفت ما في ما عرفت في كلٍّ منهما فتنبّه!

فبقي القسم الأخير، و هو أن يكون متمثّلاً في شيءٍ غير ذي وضعٍ.

[المقدمة السّادسة]

ثمّ ننقل الكلام [فيما] يتمثّل فيه ذلك الخارج و نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون فيه [بعدٌ] و لا أن يكون بعض الخارج متمثّلاً فيه و بعضه غير متمثّلٍ فيه [بعد]، بل يجب أن

---

۱. نسخه: عن ۲. نسخه: ~ و مخرقة؛ متن مطابق الانتصار

۳. نسخه: (أقول: في كلٍّ منهما): «ما عرفت أقول قد عرفت ما في ما عرفت في كل منها فتنبّه»؛ متن مطابق شرح دوانی.

يكون المتمثّل فيه حاصلاً بالفعل[٢١٣] **و لا يمكن التّعطيل بنحوٍ من أنحاء الكمالات** الإمكانيّة بعد فيضان الوجود من المبدء الفيّاض.

ثم نقول: ذلك المتمثّل فيه لا يمكن أن يكون بالقوّة و إن كان بعض ما في الأذهان بالقوّة و ذلك **لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل** من الأحكام اليقينيّة مثل الواحد أقلّ من الإثنين و أنّ قطر المربّع لا يساوي ضلعه أو **يمكن أن يصير وقتاًما بالفعل و** هي الأحكام الّتي تحقّقها بتحقّق الأذهان و تصويرها لها **و بين ما هو بالقوّة** و هو الخارج الّذي اعتبر مطابقة تلك الأحكام له.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قال جلال المدقّقين: «لقائلٍ أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون حدوثها في محلّها مقارناً لحدوثها في الأذهان أو مقدّماً عليه؟ إذ الواجب حصول المطابق به حال حصولها، لا حصولها دائماً، لابدّ لنفى هذا الاحتمال من دليلٍ.»[٢١٤] انتهى.

[الجواب عن الدّواني]

أقول: قد عرفت أنّ حكم المطابقة ليس منحصراً في الأحكام الّتي قد حكم بها الأذهان بل يجري في الأحكام الثّبوتيّة الدّائمة الغير المعلّقة على وجود الذّهن و الذّاهن و الزّمان أيضاً.

[المقدّمة السّابعة]

و أيضاً أي رجوعاً ـ مصدر فعلٍ محذوفٍ ـ؛ و الرّجوع إلى الاستدلال على فعليّة المتمثّل فيه. و بيانه: **أنّه لا يمكن أن يزول المتمثّل فيه أو يتغيّر أو يخرج الى الفعل بعد ماكان بالقوّة و لا في وقتٍ من الأوقات. لأنّ الأحكام المذكورة واجبة الثّبوت أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ و استحالةٍ و من غير تقيّدٍ بوقتٍ و مكانٍ.**

فواجبٌ أن يكون الخارج الّذي اعتبر مطابقة تلك الأحكام له **ثابتةً بثبوتها على نحو ثبوتها** أزليّاً و أبديّاً. **و واجبٌ أن يكون محلّها** أي محلّ تلك الأحكام الواجبة الثّبوت الأزلي و الأبديّ **كذلك** أي واجب الثبوت أزلاً و أبدا **و إلّا** أي و إن لم يكن المحلّ واجب الثّبوت الأزلي

و الأبدي، بل يكون من المحدثات الزّمانيّة، **فأمكن ثبوت الحالّ الّذي هو خارج تلك الأحكام الأزليّة بدون المحلّ.**

[إيراد كلام شمسا الجيلاني في المقام]

أقول: و من الأعلام المحقّقين من [٢١٥] حقّق أنّ الحوادث بأسرها مع التّشارك في الجنس الّذي هو الحدوث الذّاتي يتنوّع بنوعين: الحدوث الدّهري و الحدوث الزّماني فالمجرّدات و منها النّفس النّاطقة حادثةٌ بالحدوث الواقعي الخارجي و الحكماء يسمّونه بالحدوث الدّهري، و هو الحدوث الّذي لا يكون مسبوقاً بالمادّة و المدّة و المادّيات و سائر الحوادث اليوميّة حادثة بالحدوث الزّماني. و هو بخلاف الحدوث الدّهري ما يكون مسبوقاً بالمادّة و المدّة.

و المجرّدات أبديٌّ ليس لها عدمٌ طارٍ و إن كانت حادثةً. و قبل الحدوث في كتم [العدم] و الظّاهر أنّ مراد المصنّف بأزليّة الأحكام و أزليّة التّمثّل فيه دهريّتها و كونها [حادثاً] بالحدوث الدّهري ـ بالمعنى الّذي ذكرناه من المحقّق ـ و إلّا لزم القدم. و هو بمراحل عن اعتقاد المصنّف و إرادته. و إطلاق الأزل على الحدوث الواقعي الخارجي الّذي يسمّيه الحكماء بالحدوث الدّهري مجازاً بعلاقة الاشتراك، في عدم المسبوقيّة بالزّمان و المكان و عدم تطرّق التغيّر و الاستحالة، لا جواز لنفي جوازه. و لعلّ التّقييد بقوله من غير تغيّرٍ إلى آخره مع سبق ثبوت الأزليّة لأداء ذلك. إذ لولاه لما احتاج مع إثبات الأزليّة إلى بيان عدم التّغيّر و الاستحالة و عدم التّقييد بالوقت و المكان؛ لأنّ الأزليّة تفيد كلّ ذلك كما لا يخفى.

[نقد كلام شمسا و تطبيق العقول على الملائكة]

و اعلم أنّ ما ذكرناه من بعض الأعلام من تنوّع الحوادث إلى المجرّدات و المادّيّات مبنيٌّ على ما هو المشهور بين متأخّري المتكلّمين من تخليط قواعد الفلسفة بأصول الكلام و تطبيق آراء الفلاسفة على عقائد الإسلام و تأويل كلام اللّه و حججه إلى ما ذهب إليه الحكماء.

و أمّا ما هو الحقّ الحقيق بالتّحقيق و إليه يهدي كلام المصنّف في التّجريد و هو الظّاهر من

أحاديث أهل بيت العصمة «عليهم السّلام» أنّ نوع الجسمانيّات و منها الزّمان ليست مسبوقةً بمدّةٍ أو مادّةٍ. و هيولى قديمة. و أنّ لا مجرّد سوى النّفس النّاطقة و هو أيضاً و إن لم يكن جسماً لكنّه جسمانيٌّ أي موقوفٌ حدوثه على حدوث الجسم الّذي هو البدن و ما يزعمه الحكماء عقولاً، فهو عند المتكلّمين عبارةٌ عن الملائكة. و منهم اللّوح المحفوظ و القلم و الكتاب المبين فهم أجسامٌ لطيفةٌ، لا مجرّداتٌ.

فعلى هذا أوّليّة الأحكام و الخارج المتمثّل الحالّ و المحلّ المتمثّل فيه بمعنى أنّ أوّليّتها و بدأة حدوثها غير مسبوقةٍ بمادّةٍ و مدّةٍ كما عرفت، لا بمعنى أنّه [لا أوّل] لِأوّليّتها و لا ابتداءَ لوجودها كما هو شأن القديم تعالى و أبديّتها بمعنى أنّها خالدةٌ باقيةٌ مع فناء سائر الأجسام، كما أنّ الجنّة و النّار و النّفس النّاطقة مع كونها حادثةً، باقيةٌ خالدةٌ، كما نطق به كلام اللّه تعالى و حججه سلام اللّه عليهم.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ قائمٍ بنفسه في الخارج غير ذي وضعٍ مشتملٍ بالفعل على جميع المعقولات الّتي يمكن أن يخرج من القوّة إلى الفعل بتعقّل العاقل إيّاها و تصوّر الذّهن لها بحيث يستحيل ـ متعلّقٌ بقوله مشتمل ـ **عليه** أي على ذلك الموجود العيني القائم بنفسه **و عليها** أي على جميع المعقولات **التّغيّر و الاستحالة** أي الانتقال من هيئةٍ ثابتةٍ لها إلى هيئةٍ أخرى **و التّجدّد و الزّوال. و يكون هو و هي** أي ذلك الموجود القائم بنفسه و تلك الأحكام **متّصفاً بهذه الصّفات أزلاً و أبداً** أي بصفة استحالة التّغيّر و الاستحالة و التّجدّد و الزّوال.

[عدم جواز كون ذلك الموجود هو واجب الوجود]

و إذا ثبت ذلك، أي وجود موجودٍ قائمٍ بنفسه، **فنقول: لا يجوز أن يكون ذلك الموجود هو أوّل الأوائل أعني واجبَ الوجود لذاته عزّت أسمائه. و ذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتي لا نهاية لها بالفعل.**

أقول: ذلك الاشتمال متصوّرٌ على ثلثة أنحاءٍ:

الأوّل: أن يكون المشتمل على الكثرة الغير المتناهية ذا أجزاءٍ كثيرةٍ غير متناهيةٍ مركّباً منها.

و **الثّاني**: أن يكون المشتمل على الكثرة مبدأً و منشأً أي مظهراً لكثرةٍ غير متناهيةٍ كالبيضة الّتي هي منشأ الأفراد الغير المتناهية من الأفراخ، و كلّ فردٍ من الأفراخ سوى الفرد الأخير يصدق عليه أنّه مبدأٌ لأفراخ آخر. و قيّد المصنّف «ره» بالأوّليّة، ليخرج ما هو غير المبدأ الأوّل من المبادي.

و **الثّالث**: أن يكون المشتمل على الكثرة الغير المتناهية محلّاً قابلاً للكثرة بحيث يتمثّل فيه كلٌّ من تلك الكثرة الغير المتناهية.

و قول المصّنف ـ ره ـ: «**و أوّل الأوائل يمتنع أن تكون فيه كثرةٌ**» إشارةٌ إلى النّحو الأوّل من الأنحاء الثّلث للاشتمال و قوله «ره» **و أن يكون مبدأً أوّلاً لكثرةٍ و أن يكون محلّاً قابلاً للكثرة يتمثّل فيه** إشارةٌ إلى النّحو الثّالث.

[نقل كلام الكيشي في المقام]

و قال بعض شارحي[۲۱٦] هذه الرّسالة: «و لقائلٍ أن يقول: قوله ـ في الوجه الأوّل: «تلك الذّات يجب كونها مشتملةً على كثرةٍ غير متناهيةٍ» ـ إن عنى باشتمال الذّات على الكثرة كونَ الكثرة جزءاً لها، فمنعه ظاهرٌ. و إن عنى باشتمال الذّات كونه محلّاً للكثرة، فهذا بعينه هو الوجه الثّالث.

و أيضاً قوله: في الوجه الثّاني: «إنّ[1] ـ تلك الذّات مبدأٌ أوّل للكثرة و الواجب ليس بمبدءٍ أوّل للكثرة»:

إن أراد بالمبدأ أنّ تلك الذّات علّةٌ أوّليّةٌ فاعليّةٌ لتلك الكثرة و لا شئ من الواجب كذلك، فالصّغرى ممنوعةٌ و وجهه ظاهرٌ.

و إن أراد بالمبدأ، العلّة القابليّة لتلك الكثرة فيعود الوجه الثّاني إلى الوجه الثّالث أيضاً.

و حينئذٍ يكون معنى قوله يمتنع أن يكون أوّل الأوائل مبدأً أوّل للكثرة أنّه يمتنع أن يكون مبدأً قابليّاً أوّلياً للكثرة، فيكون تقييده بالأوّليّة مُشعراً بجواز كونه علّةً قابليّةً لا بجهة الأوّليّة. مثل أن يكون قابلاً لشيٍ واحدٍ أوّل. و ذلك الشّيء القابل يكون قابلاً لأشياء كثيرة. فيكون

---

۱. نسخه: في الوجه الثّاني إنّ: و أن يكون؛ متن مطابق شرح كيشى.

محلّاً للكثرة بالواسطة و هذا محالٌ. فإنّه ليس محلّاً لشيءٍ ما البتّة. فيقع لفظة «أوّلاً» ضايعةً؛ بل عدمها خيرٌ من وجودها للإشعار المذكور.» انتهى ما قال ذلك الشّارح.

[نقل كلام الدّواني في المقام]

و قال جلال المدقّقين[۲۱۷]: «لك أن تقول: فكيف تتحقّق هذه الكثرة في هذا[1] المحلّ؟ لأنّه[2] إن كان من الواجب، فهذا خلفٌ لما مرّ آنفاً، و إن كان من ذات المحلّ لزم كون الشّيء الواحد قابلاً و فاعلاً و على التّنزّل من ذلك، فهذا هو أوّل المعلولات[3] كما يصرّح به و ليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرة و الواحد لا يصدر عنه الكثرة إلّا من جهاتٍ كثيرةٍ». ـ انتهى ما قال جلال المدقّقين.

أقول: و قد لاح عليك مِنْ كَشْفنا اللّثام [۲۱۸] عن خبيئات[۲۱۹] المرام ما في كلام الشّارحين الشّهيرين بالتّفرّد و التّوحّد في التّدقيق و التّحقيق بين الخافقين من سوء الفهم و تدرّب التّعصّب و ذلك من مثلهما عجيبٌ.

[إيراد كلام الدّواني و نقده]

و أعجب من ذلك ما قال جلال المدقّقين بعد هذا الكلام الّذي نقلنا عنه، و هذه عبارته: «أقول: لا يخلو من أن يكون تلك الكثرة معلومةً للواجب أوْلا؛ و الثّاني محالٌ.

و على الأوّل لا يخلو من أن يكون حاصلاً في ذات الواجب أوْلا؛ و على الأوّل يكون الواجب محلّاً لتلك الكثرة، فلا يصحّ ما قاله من أنّه لا يجوز أن يكون الواجب محلّاً لها؛

و على الثّاني لا يخلو من أن يكون حاصلاً في محلٍّ آخر أوْلا في محلّ آخر[4]؛

و على الأوّل يكون علم الواجب متوقّفاً على وجودها في ذلك المحلّ و هو محالٌ. و على الثّاني لا يثبت ما ادّعاه من وجود محلٍّ يتمثّل فيه تلك الكثرة.» انتهى.

[كلامٌ في علم الواجب تعالى]

أقول: إنّما نسبنا الأعجبيّة إلى هذا الكلام لأنّ مذهب المصنّف في مسألة علم الباري، أنّ

---

۱. نسخه: ذلك؛ متن مطابق شرح دوانى.
۲. نسخه: ـ لأنّه؛ متن مطابق شرح دوانى.
۳. نسخه: المعلومات؛ متن مطابق شرح دوانى.
٤. نسخه: ـ آخر؛ متن مطابق شرح دوانى.

علمه تعالى بذاته و سائر معلولات ذاته، عينُ ذاته. و ليس زائداً على ذاته. و ليس علمه تعالى حصوليّاً و لا حضوريّاً. بل المعلولات كلّها و كلّيتها و جزئّيتها و مجرّدها و مادّيها بجميع حالاتها و صفاتها و هيأتها و أحوالها منكشفةٌ لدى حضرته المقدّسة عن شوائب النّقص و الزّوال. و ذلك الانكشاف يستحيل في [المحلّ][1] بل لا يعلمها إلّا اللّه العالم الغيب و الشّهادة من حيث ﴿لا يعزب[٢٢٠] عنه مثقال ذرّةٍ في السّموات و [لا في] الأرض﴾ [١/٢٢٤].

و ما قال في الشّقّ الأخير إلزاماً على حسب مذهبه من أنّه لو لم يكن معلومات الواجب حاصلةً في محلٍّ آخر، لا يثبت ما ادّعاه من وجود محلٍّ يتمثّل فيه تلك الكثرة، [ففيه]: أنّه لا توقّف لوجود ذلك المحلّ المتمثّل فيه على أن يكون ذلك المحلّ وعاءَ صور معلومات اللّه تعالى من حيث هي معلومات اللّه تعالى و لا علمه تعالى مفتقراً إلى حصولها في محلّ إلى وجودها في حدّ أنفسها كما بيّنّا لك من مذهب المصنّف. بل هو أوّل ما خلق اللّه تعالى و جعل صور جميع ما خلقه بعده مرتسماً فيه و جعله تمثال صور جميع مخلوقاته، بسطاً لقدرته الكاملة. و السّرّ في خلق مثل هذا المخلوق لا ينحصر في أن يكون وعاء صور علم اللّه تعالى من حيث افتقاره تعالى في علمه بالأشياء إليه و ليس لأحدٍ الخوض في تفتيش السّرائر في أفعال اللّه تعالى. و لو كان علم الواجب بالأشياء بارتسامها أوّلاً في محلٍّ و يكون بدونه محالاً كما هو مؤدّى جعل ذلك المحلّ وعاءَ معلومات اللّه تعالى، لزم الدّور؛ و يلزم أن يكون أمر الإيجاد و الخلق في كتم العدم. ضرورة أنّ إفاضته وجود كلّ الموجودات بأسرها منحصرةٌ في ذات الواجب تعالى و تقدّس عن شوائب النّقص.

و أمر الخلق مسبوقٌ بعلم ما يخلق. فلو كان العلم بما يخلق أيضاً مسبوقاً بخلقه و حصوله في محلٍّ آخر، يلزم الدّور أو التّسلسل بلا محالة و يلزم العجز عن الإقدام في أمر الإيجاد، ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ

فإذن ظهر لك أنّ ما نسبه ذلك المحقّق المدقّق إلى المصنّف في آخر الكلام من الذّهول إنّما منشأه الذّهول.

---

١. نسخه فاقد اين كلمه است.

[النّتيجة]

فإذن ثبت وجود موجودٍ غير الواجب الأوّل تعالى و تقدّس بهذه الصّفة و لنسمّه بالعقل الكلّ. و هو الّذي عبّر عنه في القرآن المجيد تارةً باللّوح المحفوظ.

أقول: قد ورد بالأسانيد الصّحيحة عن خاتم الرّسالة «صلى اللّه عليه و آله» في بيان أوّل المخلوقات ثلث عبارات:

الأوّل: أوّل ما خلق اللّه العقل.[۲۲۱]

و الثّاني: أوّل ما خلق اللّه نوري.[۲۲۲]

و الثّالث: أوّل ما خلق اللّه [القلم].[۲۲۳]

[نقل كلام الصّدوق «ره» في المقام]

و قال رئيس المحدّثين[۲۲٤] في *الاعتقادات*: اعتقادنا في اللّوح و القلم، أنّهما ملكان.

[نقل كلام الخفري في مسألة العلم]

و قال العلّامة الخفري في *تعليقاته على تجريد المصنّف* في مسألة العلم: «و ثانيهما علمٌ تفصيلي هو عين ما أوجده في الخارج و المدرك. و مراتبه أربع:

إحديها ما يعبّر عنه بالقلم و النّور و العقل في الشّريعة، و بالعقل الكلّ عند الصّوفيّة، و بالعقل الفعّال عند الحكماء.

و ثانيها ما يعبّر عنه في الشّريعة باللّوح و بالنّفس الكلّ عند الصّوفيّة و بالنّفس الفلكيّة عند الحكماء.

[إشارة إلى حاشية شمس المحققين الكشميري على تعليقات الخفري]

و قد حقّق شمس المحقّقين الكشميري[۲۲٥] ذلك الكلام في حاشيته على تلك التّعليقات مسنداً بالأحاديث و كلام الأكابر السّلف في كلامٍ طويلٍ لا تسع الوجازة ذكره.

[المقارنة بين العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ في كلام الأكابر]

و لا يخفى عليك أنّ معتقد شيخ الرّئيس و كلام المحقّق العلّامة مسنداً بالأحاديث

الصّحيحة و كلام الأكابر يدلّان بظاهرهما على تغاير العقل الكلّ و اللّوح المحفوظ.

و كلام العلّامة يدلّ على أنّ العقل أوّل المخلوقات و اللّوح متأخّرٌ عن العقل و في المرتبة الثّانية من الوجودات.

و كلام المصنّف بصريحه يدلّ على اتّحادهما و ذلك بحسب الظّاهر خلاف ما هو المشهور عند الجمهور.

[رأى الشّارح في المقام]

اللّهم! الّا أن يقال: إنّه قد ثبت و صحّ إطلاق اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين على ذلك الموجود المتمثّل فيه صور جميع الموجودات. و إطلاقنا العقل عليه تبعاً و طبقاً لإطلاق الحكماء.

و إطلاق اللّوح على ثاني مراتب الموجودات في الشّريعة المطهّرة لا ينافيه. [لإمكان] أن يكون أوّل المخلوقات نور حضرة الرّسالة(ص)[۲۲۶] و إطلاق العقل عليه لكونه أوّل ما يدرك [ربّه] و أمره و نهيه و أوّل ما يدرك. و إطلاق القلم عليه لكونه سبباً غائيّاً لتقدير الكائنات و تكوين المكوّنات، كما ورد في الحديث[۲۲۷] القدسيّ: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

و اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين يكون تمثال صور جميع الكائنات و تمثّل صور جميع الكائنات في اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين و تمثاليّتهما لها لا ينافي أوّليّة ذلك النّور المقدّس النّبوى «صلّى اللّه عليه و آله» كما لا يخفى. و اللّه تعالى أعلم.

و تارةً بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطبٍ و يابس. قال اللّه تعالى: ﴿و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقةٍ إلّا يعلمها و لا حبّةٍ في ظلمات الأرض و لا رطبٍ و لا يابسٍ إلّا في كتابٍ مبينٍ﴾.[۲۲۸]

و قال المفسّرون: «الكتاب المبين علم اللّه تعالى أو اللّوح المحفوظ».

و ذلك ماأردناه أي إثبات اللّوح المحفوظ و الكتاب المبين. هو الّذي أردنا إثباته في هذه النّميقة الأنيقة و الحمد للّه على نعمائه عموماً، و على إلهام حقيقة نفس الأمر خصوصاً.

[خاتمة]

هذا ما أفاض اللّٰه جلّ و [علا] عليّ حين مطالعة الوجيزة الوثيقة. و الحمد للّه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.[۱]

۱. تمّ انتساخ. هذه الرّسالة بيد الجاني محمّدحسن الحسيني الخوئي الزّنوزي في بلدة طهران يوم العيد و هو غرّة الشّوّال في سنه ۱۲۰۶[ق.].

تعليقات

یک) مقدمه

۱. ص سی و هشت، س ۶: متن مسألهٔ سی و هفتم از کتاب کشف المراد.

المسألة السابعة و الثلاثون في تصوّر العدم.

قال: و للعقل أن يعتبر النقيضين و يحكم بينهما بالتناقض و لا استحالة فيه.

أقول: العقل يحكم بالمناقضة بين السلب و و الإيجاب، فلا بدّ و أن يعتبرهما معاً، لأنّ التّناقض من قبيل النّسب و الإضافات لا يمكن تصوّره إلّا بعد تصوّر معروضيه، فيكون متصوّراً للسّلب و الإيجاب معاً و لا استحالة في اجتماعهما في الذّهن دفعة؛ لأنّ التناقض ليس بالقياس إلى الذهن، بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر. فيتصور صورةً ما و يحكم عليها بأنّه ليس لها في الخارج ما يطابقها، ثم يتصور صورةً أخرى، فيحكم عليها بأنّ لها في الخارج ما يطابقها؛ ثم يحكم على إحداهما استندت إلى الخارج دون الأخرىٰ.

و قد يتصوّر الذهن صورةً ما و يتصوّر سلبها لأنّه مميز على ما تقدم و يحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن، بل بالاعتبار الّذى ذكرناه.

قال: و أن يتصوّر عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه و عدم العدم بأن يتمثّل في الذّهن و يرفعه و هو ثابت باعتبار، قسيم باعتبار، و لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت و لا تناقض.

أقول: الذّهن يمكنه أن يتصوّر جميع المعقولات وجوديّةً كانت أو عدمية. و يمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصوّر العدم المطلق. و يمكنه أن ينسبه إلى جميع الماهيات، فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصوّر عدم الذّهن نفسه، و كذلك يمكنه أن يلحقه نفس العدم بمعنى أنّ الذّهن يتخيّل للعدم صورةً ما، معقولة مميزة عن صورة الوجود و يتصور رفعها و يكون ثابتاً باعتبار تصوره. لأنّ رفع الثّبوت الشّامل للثّبوت الخارجي و الذّهني تصوّر

ما ليس بثابت و لا متصور أصلاً و هو ثابت باعتبار تصوّره و قسيم لمطلق الثّابت باعتبار أنّه سلبه و لا استبعاد في ذلك؛

فإنّا نقول: الموجود إمّا ثابت في الذّهن أو غير ثابت في الذّهن. فاللّاوجود قسيم للوجود. و من حيث له مفهوم قسم من الثّابت. و الحكم على رفع الثّبوت المطلق من حيث أنّه متصوّر لا من حيث أنّه ليس بثابت و لا يكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين.

قال: و لهذا نقسّم الموجود إلى ثابت في الذهن و غير ثابت فيه و نحكم بينهما بالتّمايز و هو لا يستدعى الهوية لكلٍّ من المتمايزين. و لو فرض له هوية، لكان حكمها حكم الثّابت.

أقول: هذا استدلال على أنّ الذّهن له أن يتصوّر عدم جميع الأشياء. و بيانه: أنّا نقسّم الموجود إلى ثابت في الذّهن و غير ثابت فيه، و نحكم بامتياز أحدهما عن الآخر و مقابلته له، و الحكم على شيء يستدعى تصوّره و ثبوته في الذّهن، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذّهن ثابتاً فيه، فقد تصوّر الذّهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حقّقناه، فإنّ ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث أنّه متصور، و غير ثابت فيه من حيث أنّه سلب لما فى الذّهن.

لا يقال: امتياز أحد الشّيئين عن الآخر يستدعى أن يكون لكلٍّ من الممتازين هويّةٌ مغايرةٌ لهوية الآخر، حتّى يحكم بينهما بالامتياز، فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود، لكان له هويةٌ متميزةٌ عنه، لكن ذلك محالٌ. لأنّ العقل يمكنه رفع كلّ هوية، فيكون رفع هويّة العدم قسيماً للعدم و قسماً منه و هذا محال.

لأنّا نقول: لا نسلّم وجوب الهويّة لكلٍّ من الممتازين، فإنّا نحكم بامتياز الهويّة عن اللّاهوية و ليس اللّاهوية هويةً. سلمنا ثبوت الهويّة لكلّ ممتازين، لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهويّة في قسم الهويّة؛ و باعتبار ما فرض أنّها لا هوية يكون مقابلة للهويّة و قسيماً لها؛ و لا امتناع في كون الشّيء قسماً من الشّيء. و قسيماً له باعتبارين على ما تقدّم تحقيقه فى باب الثّبوت.

قال: و إذا حكم الذّهن على الأمور الخارجية بمثلها، وجب التّطابق في صحيحه و إلا فلا. و يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصوّر الكواذب.

أقول: الأحكام الذّهنيّة قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج، و قد تؤخذ لا بهذا الاعتبار،

فإذا حكم الذّهن على الأشياء الخارجيّة بأشياء خارجية مثلها كقولنا:

«الإنسان حيوان في الخارج»، وجب أن يكون مطابقا لما في الخارج، حتى يكون حكم الذّهن حقّاً و إلّا لكان باطلاً. و إن حكم على أشياء خارجية بأمور معقولة كقولنا: «الإنسان ممكن»، أو حكم على الأمور الذّهنيّة بأحكام ذهنيّة كقولنا:الإمكان مقابل للامتناع، لم تجب مطابقته لما في الخارج، إذ ليس في الخارج إمكان و امتناع متقابلان و لا في الخارج انسان ممكن.

إذا تقرّر هذا، فنقول: الحكم الصّحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدّم من أنّ الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج و لا باعتبار مطابقته لما في الذّهن، لأنّ الذّهن قد يتصوّر الكواذب، فإنا قد نتصوّر كون الإنسان واجباً مع أنّه ممكن، فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذّهن، لكان الحكم بوجوب الإنسان صادقاً. لأنّ له صورةً ذهنيةً مطابقةً لهذا الحكم. بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر.

و قد كان في بعض أوقات استفادتي منه ـ رحمه الله ـ جرت هذه النّكتة و سألته عن معنى قولهم: «إنّ الصّادق في الأحكام الذّهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر، و المعقول من نفس الأمر إمّا الثّبوت الذّهني أو الخارجي. و قد منع كلّ منهما هاهنا.

فقال ـ رحمه الله ـ: «المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال. فكلّ صورةٍ أو حكمٍ ثابت في الذّهن مطابقٌ للصّور المنقشة في العقل الفعّال، فهو صادق و إلا فهو كاذب».

فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصّور الكاذبة في العقل الفعّال؛ لأنّهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النّسيان و السّهو، فإنّ السّهو هو زوال الصّورةالمعقولة عن الجوهر العاقل و ارتسامها في الحافظ لها، و النّسيان هو زوالها عنهما معاً. و هذا يتأتّي في الصّور المحسوسة؛ أمّا المعقولة فإنّ سبب النّسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التّصورات و التّصديقات. و هاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة. فلم يأت فيه بمقنع، و هذا البحث ليس من هذا المقام و إنّما انجرّ الكلام إليه. و هو بحث شريف لا يوجد فى الكتب. (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ۹۹ ـ ۱۰۴)

۲. **ص سی و هشت، س ۱۴:** مرحوم صدر المتألّهين براهين اقامه شده براى اثبات عقل مفارق را در اسفار تحت عنوان «تبصرة تفصيلية» آورده است و از آنها با عنوان «مناهج اثبات جوهر مفارق» ياد كرده است.

این براهین عبارتند از:

یک) طریق نبوت و الهام. رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «أوّل ما خلق اللّه العقل» و در جای دیگر فرموده‌اند: «أوّل ما خلق اللّه القلم» و نیز: «أوّل ما خلق اللّه نوری».

دو) از طریق قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد» و امتناع صدور کثیر از واحد. لذا باید نزدیک‌ترین مخلوقات به خداوند، ذاتی واحد و بسیط باشد که از هر گونه همراهی عدم و قوّهٔ استعدادی مبرّا باشد.

سه) از طریق قاعدهٔ امکان اشرف. و بدون شک عقل اشرف است از سایر ممکنات. لذا باید قبل از موجودات أخسّ ایجاد شود.

چهار) از طریق لزوم مناسبت ذاتی میان علّت تامّه و معلول آن. لذا باید اولین صادر از حقتعالی، نسبت به سایر معلولات، أتم و أکمل و أبسط باشد.

پنج) از جهت اخراج «ما بالقوّه» به «ما بالفعل» در باب کمالات علمی و عملی نفوس، که آنچه این امر را در رابطه با نفوس انجام می‌دهد باید مصوّری عقلی باشد که واسطهٔ فیض حق تعالی و نفوس باشد.

شش) از طریقِ کیفیت تلازم میان صورت و هیولا و لزوم موجودی که این دو را با هم پیوند دهد.

هفت) از طریق حرکت جوهری. چرا که از آنجا که طبیعت متجدّد الهویّه است، بدون اینکه ماهیت تغییر کند، به ناچار باید مفیض وجود و جامع و حافظ وحدت ماهیت آن، جوهری عقلی غیر از ذات باریتعالی باشد.

هشت) منهج اشواق، اغراض و و میل اشیاء به کمالات آنها. لذا باید غایت کمالی عقلی داشته باشند که این غایت تنها می‌تواند عقول باشد.

نُه) از طریق کفایت امکان ذاتی برای انواع محصّله‌ای که فیضان نوعی و شخصی آنها از مبدأ واهب نیاز به امکان استعدادی غیر از امکان ذاتیش ندارد.

ده) از طریق حرکات فلکی. چرا که هر متحرک نیازمند به محرّک است، و حرکت فلک وجود نفوس و وجود نفوس، وجود عقول را ایجاب می‌کند.

یازده) از طریق مطابقت احکام صادق که در اذهان شکل می‌گیرد با نفس‌الأمر.[۱]

دوازده) روش تمام و مقابله. زیرا اشیاء به حسب احتمال عقلی یا تام هستند و یا ناقص. و موجودات تام، یا فوق تمام هستند (که حق سبحانه می‌باشد) و یا نیستند که عقل خواهد بود. و موجودات ناقص، یا مستکفی به ذات هستند مانند نفوس فلکی، و وسائط بشری کامل، و یا مستکفی به چیزی هستند که از قوام ذات خود خارج نمی‌باشد مانند نفوس بشری غیر کامل و یا مستکفی نیستند مانند عنصریات که ناقص محض هستند.

لذا باید موجود تامّی وجود داشته باشد که واسطه در ایصال فیض میان موجود فوق تمام و موجودات ناقص یا مستکفی باشد، و این موجود عقل است.

سیزده) از حیث اثبات خزانه‌ای برای معقولات که مستند به آیهٔ شریفه: ﴿**و إن من شيءٍ إلّا عندنا خزائنه**﴾[۲] و ﴿**ولله خزائن السّموات و الأرض**﴾[۳] بوده و بیان برهان بدین تقریب است که خازن معقولات (که گاه ممکن است مورد ذهول یا نسیان قرار گیرند)، جوهری عقلی است که صور اشیاء معقوله در آن ذخیره می‌شود و هرگاه نفس بدان توجه نماید، آن صور در وی نقش می‌بندند و اگر از آن اعراض نموده به صورتی دیگر توجه نماید، این صور از آن محو می‌شوند. این روش، برهان ابداعی صدر المتألّهین است.

(صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۷، ص ۲۶۲)

یکی از حکمای معاصر، برهانی دیگر را در این زمینه طرح کرده و از آن با «منهج تجدّد امثال» یاد کرده است که منجر به اثبات مفارقی خواهد بود که صور را افاضه می‌کند. (حسن حسن زاده آملی، «نفس الأمر»، مجلة تراثنا، ج ۶، ص ۷۰)

۳. ص پنجاه و شش، س ۱۸: میان شمس الدین کیشی و خواجه طوسی مکاتباتی به صورت سؤال و جواب صورت گرفته است. از جمله مکاتبه‌ای که مشتمل است بر سه پرسش از سوی کیشی و پاسخ آن از سوی خواجه و اولین مکاتبهٔ آنها است. خطاب هر دو دانشمند نسبت به یکدیگر توأم با توقیر و احترام فراوان است. متن این مکاتبه در ذیل آمده است.

---

۱. این روش، برهان ابداعی خواجه طوسی است که صدر المتألّهین در ادامه، متن رسالهٔ خواجه را آورده است.

۲. حجر (۱۵): ۲۱. ۳. منافقون (۶۳): ۷.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

پرتو خورشید ضمیر منیر مخدوم ولیّ الانعام، صاحب الآیات العظام، زبدة ممخّضة الشّهور و الأعوام، خلاصة علماء الأنام، قبلة المحصّلین و قدوة الواصلین، رئیس المحققین، نصیر الملّة و الدّین، حجّة الاسلام و المسلمین، که سبب اهتداء سالکان طریقت و نوربخش دیدهٔ واصلان حقیقت است، چندان که مقتضای رأی ظلمت زدای او باشد، به واسطه دریچه‌های حواس بر محبوسان چهار دیوار طبایع فائض باد، و نفس قدسی او که حائز کمالات نوع انسی است، در انتهاج مدارج حکمت و ابتهاج به طوالع حدس مغبوط جمیع مفارقات و مفخر کلّ مقارنات، و هر دمش را از عالم حقائق گشایشی تازه و از تجلّی حقیقة الحقائق بخشایشی بی‌اندازه، بحقّ محمّد و آله.

خادم آرزومند و چاکر نیازمند، دعائی که کودک مسترشد مرید مرشد را موظّف دارد تبلیغ می‌کند، و اشتیاقی که طبیعت ناقصان را به جمال کمال است عرضه می‌دارد و هر چه زودتر از این مراد به حصول موصول باد، تحیّتی از شائبهٔ تکلّف معرّی و از سمت تعسّف مبرّی اصغا فرمایند. مطلوب یقین است که مشاهده عالم ازلی است، و عورت طریق و صعوبت تحقّقش چنان است که مخدوم ـ قرن اللّه ظلّه بالوصول ـ مشاهد آن است و حکایت جواذب قوای جسمانی به خلاف صوب عقلی بعینه آن است که شاعر فرماید:

هوی ناقتي خلفي و قدّامي الهوی　　و إنّي و إيّاها لمختلفان

و هم‌نشینان ظاهر جمله مدد اعداءند، الّا من عصمه اللّه، و قلیل ما هم ـ، پس اگر طالبی از رفیقی نشانی یابد نزاع و تحنّن او به ادراک ملاقات میمون و مواصلت همایون حاجت به شرح نباشد. به حکم آن که مراد طلبهٔ یقین از حضرت کاملان برهان مبین ایشان است بر تبیین مطالبی که بر ذهن طالبان هائل نماید و حلّ شکوکی که بر پای فکر ایشان مشکل بود، سه مسأله القاء می‌افتد تا ابتداء مواصلت از غایت آن که استفادهٔ علمی است عاطل نماند.

مسأله نخستین

«شیخ الرّئیس ـ روّح اللّه رمسه و جزاه عن طلبة الحقائق خیراً ـ فرق میان موجبه معدوله و سالبهٔ بسیطه بدان بیان کرده است که موجبه بر موضوع موجود صادق باشد فحسب؛ چه

ایجاب حکم بر محکوم علیه وجود موضوع نخواهد، بر آن وجه که معلوم است، و سالبه معدوله بر موضوع معدوم صادق باشد با آنکه تفسیر موضوع و محمول بدان کرده است که: «الشّيء الّذي يقال إنّه موضوع، فهو بعينه يقال إنّه محمول.»

و از این لازم آید که آن شیء که موضوع است البته مقول علیه باشد به صفتی ایجابی که ظاهر موضوع است. پس بر مقتضای تقدیر وی آن شیء که موضوع است دائماً موجود باشد ما دام که موضوع است؛ چه در حال ایجاب محمول بر وی و چه در حالت سلب محمول از وی. و چون موضوع معدوم متصوّر نیست فرق مذکور نامعقول باشد.

مسألهٔ دوم

شیخ رئیس به برهان ثابت کرده است که صور نوعی بسائط نزد امتزاج باقی‌اند.

پس لازم آید که مراد ایشان همچنان که در حالت انفراد متحصّل الوجود بوده‌اند به صورت نوعی در حالت امتزاج متقوّم الوجود باشند. و بعد از آن که جسم در خارج متقوّم الوجود گشت هر صورت که در وی حالّ شود صورت جوهری نباشد، بلکه عرض بوده؛ چه صورت جوهری مقوّم وجود محلّ باشد و تقویم وجود متقوّم محال است، پس نفس نباتی یا حیوانی که عارض جسم مرکّب می‌شود صورتی جوهری نباشد، بلکه چنان که هیأت ترکیبی و کیفیّت مزاجی دو عرض‌اند در آن جسم، آن نیز عرض باشد؛ چه حالّی است که مقوّم وجود محل نیست.

و شیخ اثبات جوهریّت وی بدان کرده است که حافظ مزاج می‌خواهد؛ چون آن علّت مزاج باشد، پس علّت جز آن باشد، پس به وجهی علّت آن مجموع باشد.

بدین قدر اثبات جوهریّت وی لازم نیاید؛ چه هر عرضی که مستتبع عرض دیگر باشد در محل چون مزاج که مستتبع بعضی از اعراض است باشد که بدین دلیل جوهر باشد. چه اجسام با این اعراض که به واسطه مزاج موجود شده‌اند این مجموع معلول مزاج باشد، پس مزاج مقوّم محلّ قریب خود باشد، و بدین تقدیر جوهر بود و باتّفاق عرض است با آنکه ظاهر است که مزاج جزء محل نیست؛ چه شرط حلول نفس است، أعنی معدّ محل مر حلول او را. و اگر به محل قریب جسم مرکّب می‌خواهد او متقوّم الوجود است به مجموع صور نوعی بسائط نه به نفس.

پس ظاهر گشت که قول به بقاء صور نوعی در بسائط ممتزجه با اثبات جوهریّت نفس نباتی یا حیوانی متناقض باشد.

مسألهٔ سوم

وجود خاص که حاصل است مر جوهر مفارق را که بدان وجود موجود است در عین خود همان است که او بدان معقول است و معقولیّت او مر وجود خود را مستفاد از غیر او نیست. و از این دو مقدّمه با آنکه عقل صریح که اندک تمیزی در نظریّات حاصل کرده باشد محقق است شیخ رئیس و ائمّه دیگر مصدّق این‌اند. پس لازم آید که وجود او مستفاد از غیر او نباشد. پس امکان وجود چگونه تصوّر توان کرد. و این شک را به زیاده ملاحظهٔ مخصوص فرمایند؛ چه در تعیّنش صفاتی که مخصوص است به حقیقت خود عند التجرّد سانح شده است و مانع تجاوز نظر گشته.

و اگر بعض از مسائل که مشهور و مذکور نیست و نظر صائب و فکر ثاقب مخدومی بدان فائز شده است، خصوصاً در تعریف احوال مفارقات خادم طالب را بـه اهـداء آن مشـرّف فرماید، از کمال فضل و تمام افضال مخدومی بعید[1] نباشد. توقّع آن است که این تصدیع را تحمّل فرماید و خادم داعی را از جمله مستفیدان شمرد و مجامع خاطر را ملازم حـضرت علیا ـ زاده الله علاء ـ داند. حق تعالی از همهٔ مکاره حارس و در همه مطالب معین باد. بمنّه و سعة لطفه و جوده.

جواب هذه المسائل لنصیر الملّة و الدّین طاب ثراه

تا ذکر مناقب و فضائل ذات شریف و نفس نفیس خداوند، ملک الحکماء و العلماء، سیّد الأکابر و الفضلاء، قدوة المبرّزین و المحصّلین، کاشف أسرار المتقدّمین و المتأخّرین، شمس الملّة و الدّین، أفضل و أفخر ایران ـ أدام الله میامن أیّامه و حصّل جوامع مرامه ـ به مسامع دعاگوی مخلص او، محمد الطوسیّ، رسیده است، مرید صادق بل محبّ عاشق شده است، و شوق به نیل سعادت خدمت روح افزای و مشاهدهٔ طلعتگشای او ـ أدام الله إفضاله ـ بـه

۱. منبع: بدیع

حدّی بوده که هیچ و هم به کنه او نرسد و همیشه بر طلب فرصتی مؤدّی به نوعی اتّصال با آن منبع فضل و افضال مواظبت می‌نموده، تا اکنون به مقتضای عادت پسندیدهٔ خود در سبق خیرات و تقدّم در حسنات، افتتاح کتابت فرموده به خطابی که فاتحهٔ سعادات و فاتح ابواب کرامات است، از استفادهٔ آن آثار حکم و از استفاضهٔ آن فنون نعم، چندان ابتهاج و مسرّت به دل و جان رسید که شرح آن مؤدّی به تطویل باشد.

خدای تعالی آن [منبع] خصائل حمیده و خلال مرضیّه را پاینده دارد و دست صروف روزگار از آن شخص نامدار و حریم بزرگوار مصروف گرداناد و دعاگوی مخلص را پیش از اجل، آسایش دریافت خدمت او بر وفق اراده کرامت کناد، بمنّه و لطفه.

بعد از تبلیغ دعا و خدمت و اقامت رسوم محبّت و مخالصت، چون خطاب همایون موشّح به القاء سؤالی چند علمی که از روی حسن ظنّی که به دعاگوی مخلص دارد التماس ایراد جواب آن فرموده؛ هر چند خویشتن را قوّتمند آن نمی‌داند که بضاعت محدود کم مایه خود را در چنان جنابی عرضه کند، أمّا چون از انقیاد [امر] چاره نیست اولی اشتغال تواند بود به آنچه اشارت رفته اگر صورت ضمیر دعاگوی مخلص در آن مسأله موافق حق باشد، اثر همّت عالی تواند بود، و الّا باری رقم تقصیر بر خود نکشیده باشد و در امتثال اشارت عالی توقّف و تأخیر را مجال نداده و آن اسئله و اجوبه بر وجه ایجاز این است:

سؤال اوّل:

فرموده است که شیخ رئیس ـ رحمه‌الله ـ فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه...

جواب:

آنچه شیخ در موضوع مذکور گفته است در فرق میان موجبهٔ معدوله و سالبهٔ بسیطه به اعتبار عموم و خصوص متناولات این دو قضیّه باشد، و الّا فرق میان این دو قضیّه در عبارت به ایجاب و سلب است، که کیفیّت ربط اجزاء قضیّه‌اند و به عدول و تحصیل که در نفس امر است نیست، یعنی هم به صورت و هم به مادّه بیش نیفتد، و سالبه بر موضوع موجود و معدوم افتد، الّا آن است که از این عبارت دو معنی در خاطر آید: یکی آن که موجبه بر موجود مقیّد به وجود افتد. و دوم آن که موجبه بر موضوع مطلق افتد؛ و لازم آید از ایجاب که آن موضوع مقیّد به وجود باشد یا اتّصاف به وجود. در اوّل پیش از ثبوت حکم باشد و در دوم بعد از آن.

و بر تقدیر اوّل لازم آید که موجبهٔ کلّی و سالبهٔ جزئی متناقض نباشند؛ چه اگر گوئیم: هر چه انسان است ضاحک است و بعضی از انسان ضاحک نیست، هر دو قضیّه بر صدق جمع آیند؛ چه حکم در اوّل بر همه انسانهای موجود باشد و در دوم بر انسانی معدوم. و این خلل از عدم اتّحاد در موضوع باشد. و امّا بر تقدیر دوم خللی لازم نیاید، چه موضوع متّحد باشد، الّا آنکه ایجاب اقتضای وجود موضوع کند بر وجهی که شامل خارجی و ذهني باشد و سلب نکند. و وجود موضوع غیر کون موضوع باشد بالفعل که هر دو قضیّه، یعنی ایجابی و سلبی، معتبر باشد.

«چنان که هم شیخ گفته است: «اذا قلنا: کلّ ج ب، فإنّا نعنی به ما هو ج بالفعل، و لا نعنی به ما یصحّ أن یکون ج، کما ذهب الیه بعض الأفاضل ـ یعنی به أبا نصر الفارابیّ» ـ چه در اوّل معتبر وجود موضوع است بالفعل و دوم ماهیّت موضوع بالفعل و امّا آنچه گفته است که تفسیر موضوع بدین موضوع بدین وجه کرده است که: «الشّيء الّذی یقال إنّه الموضوع»

«گوئیم: مراد از این سخن نه حکم ایجابی است بر آن شیء، بل اتّصاف آن شیء است، به این معنی، چه ترکّب خبری که اقتضای ایجاب کند، و آن تقیّد شیء به این صفت که: «الّذی یقال: إنّه الموضوع» وجودش لازم نیاید؛ چه توان گفت: «الشّيء الّذی یقال إنّه الموضوع هو لیس بموجود.»

و آنچه بعد از این گفته است: «فهو بعینه یقال له: إنّه المحمول» حکم است و خاصّ است به قضیّه موجبه، چه در سالبه «فهو بعینه لا یقال إنّه المحمول» حق باشد، و حمل به حقیقت اطلاق بر حمل ایجابی کنند و از روی مجاز بر حمل سلبی؛ و تقابل میان این دو حمل از باب عدم و ملکه باشد. پس معلوم شد که واجب نیست که موضوع قضیّه دائما موجود باشد و صحّت فرق مذکور ظاهر شد.

سؤال دوم

«و در سؤال دوم فرموده که شیخ به برهان ثابت کرده است که صور نوعی نزدیک...»

جواب:

أمّا مقدّمهٔ اوّل، که حکم است به بقاء صور نوعی در حال امتزاج، حق است؛ چه اگر باقی نبودندی، مزاج که معلول ایشان است باقی نبودی. و امّا مقدّمهٔ دوم، که گفته است «بعد از تقوّم جسم در خارج، هر صورت که در وی حالّ شود عرض بود» موضع نظر است.

اگر گفتی که: «در وی حالّ شود عرض بود»، در عبارت لایقتر بودی؛ چه صورت الّا جوهر نبود. امّا حالّ، شاید عرض باشد. و اگر چنانچه گفته است تقوّم به صورت اقتضاء آن کردی که حالّ در متقوّم به صورت عرض بودی»، صور نوعی همه اعراض بودندی؛ چه هیولی در عقل اوّل به صورت جسمی متقوّم شده است.

و بعد از آن مجموع را به صورت نوعی، نوعی دیگر آن تقوّم حاصل آمده. و همچنین تقوّم به صورت جسمی مانع تقوّم به صورت نوعی. و موجب آنکه صور اعراض باشند نیست. تقوّم نیز به صورت نوعی مانع تقوّم ممتزج به صور نباتی و حیوانی که نفوس‌اند، و موجب آنکه آن نفوس منوّعات اعراض باشند نباشند.

و برهان بر آنکه آن نفوس جوهراند:

آنست که آن نفوس منوّعات ممتزجات‌اند، یعنی ممتزج را نوعی غیر از انواع عناصر گردانیده‌اند، از انواع نباتات و حیوانات، و آن انواع جواهراند، و جزء جوهر جوهر بود. پس آن صورت که ممتزج مرکّب از آن و از عناصر ممتزجه باشند جوهر باشد و تقوّم آن صور ممتزجه را به آن معنی کرده است که آن ممتزج را بدن نباتی خاص یا حیوانی گردانیده است، چه ممتزج پیش از حلول آن صورت یا تخمی یا نطفه‌ای بود و بعد از زوال آن صورت از وی چوبی یا جیفه‌ای باشد. أمّا در حال حلول آن صورت در وی بدن درختی یا حیوانی باشد. و چنین صور را صور کمالی خوانند. و به این سبب در حدّی که نفس را گویند، چنین گویند که نفس کمال اوّل است اجسام را، و به کمال ثانی افعال خوانند که از دو نفس صادر شود، چون تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حرکت ارادی و احساس و غیر آن.

پس در این موضع آنکه ممتزج را بدن نباتی یا حیوانی گرداند به اعتباری صورت خوانند، چه تقوّم ممتزج که به آن تقوّم آن بدن شده است او است؛ و به اعتباری کمال خوانند؛ چه آنچه در عناصر به قوّه بوده به این به فعل آمده و به اعتباری نفس خوانند؛ چه مبدأ افاعیل نفسانی هم او است.

آنچه گفته است که: «شیخ اثبات جوهریّت نفوس به آن کرده است که حافظ مزاج محّل‌اند»، هم موضع نظر است. و حقّ آنست که چون جمعی از متقدّمان گفته‌اند که: نفس نفس مزاج است. شیخ بر ایشان رد کرده است که نفس حافظ مزاج است، و مبقی شیء نفس

شیء نتواند بود. و از مزاج، که شرح وجود نفس است، اثبات وجود مشروط متعذّر باشد، چه شرح شاید که عامتر از وجود مشروط باشد، فکیف اثبات جوهریّت مشروط. و اگر به وجهی که نفس مبقی و حافظ مزاج است مزاج را معلول نفس نهند از اثبات بر وجود معلول اثبات وجود علّت نفس نتوان کرد اثبات جوهریّت علّت به هیچ وجه ممکن نباشد. پس معلوم شد که قول به بقاء صور نوعی در ممتزج با قول به جوهریّت نفس، متناقض نیست.

سؤال سوم:

و در سؤال سوم گفته است: «وجود خاص جوهر مفارق این است که...»

جواب:

وجود مطلق میان موجودات مشترک و معقولیّت مطلق مشترک نیست. پس وجود معقولیّت نباشد. و نیز مفهوم از وجود، غیر مفهوم از معقولیّت است؛ چه اوّل اضافی نیست و دوم اضافی است؛ از بهر آنکه معقولیّت به قیاس با عاقلی تصوّر توان کرد.

و چون وجود و معقولیّت را مقیّد گردانیم و گوئیم وجود خاص جوهر مفارق و معقولیّت او جوهر مفارق خود را این تخصیص افادهٔ ایجاد این دوام نکند. پس شاید که هر یکی را علّتی دیگر بود و علّت وجود خاصّ او موجد او است، و علّت معقولیّت او خود را قیام او به انفراد و براءت او از مادیّات.

و آنچه گفته‌اند که «وجود او معقولیّت او است»، معنی آن آنست که این دو امر دو ذات نیست، بلکه یک ذات است. امّا مأخوذ به دو اعتبار:

به اعتبار اوّل، که وجود آن ذات محتاج است، به موجدی غیر او، و به اعتبار دوم، که معقولیّت اواست، محتاج نیست به غیر او؛ چه قیام او به ذات و براءت از مادّت او را از غیر مستفاد نیست. و این همچنان است که موجود ممکن به غیر موجود است و به خود ممکن و در ذات نیست.

و همچنین گویند: عاقل و معقول و عقل یکی است، یعنی به ذات یکی است و به اعتبار سه. و امثال این در سخن حکماء بسیار باشد؛ چون قواعد معیّن گردد تفصّی از آن آسان باشد.

این است آنچه بر این سؤالها به خاطر آمده است، ان شاء اللّه تعالی پسندیده باشد. و اگر بعضی به معاودت نظر محتاج باشد، توقّع است که فرمایند.

و امّا «استطلاب خواطر و فوائدی که از احوال مفارقات سانح شده باشد و در کتب اهل این علم مذکور نباشد، و نسخت مجسطی و غیر آن هم که طلب فرموده است» فرستادن آن در این وقت متعذّر بود؛ چه شواغل ظاهر و باطن متراکم بود و نکایت مفارقت بعضی از یاران قدیم و بودن بر جناح سفری اضطراری و اشتغال ماهیّت آن از مهمّات ضروری عائق می‌نماید، في ما بعد اگر خدای تعالی فراغی کرامت کند این خدمت به جای آورده آید ان شاء اللّه تعالی، و هو وليّ التّوفيق و ملهم التّحقيق.

کامرانی و شادمانی و حصول امانی میسّر باد با بقاء جاودانی، بمحمّد و آله اجمعین (نک: اجوبة المسائل النّصيرية: ۲۰ رساله، ص ۲۷۹ ـ ۲۸۸)

دو) رسالهٔ «إثبات العقل» خواجه نصیر الدین طوسی

۴. ص ۳، س ۲: متن این رساله در تلخیص المحصّل، ص ۴۷۸ ـ ۴۸۱ درج شده است.

۵. ص ۴، س ۱: علامه طباطبائی بر این عقیده اشکال کرده و آورده است:

«و قيل: إنّ نفس الأمر عقلٌ مجردٌ فيه صور المعقولات عامة، و التّصديقات الصّادقة في القضايا الذّهنيّة و الخارجية، تطابق ما عنده من الصوّر المعقولة.

و فيه: أنّا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصّور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت مضامينها، خارج عنها تطابقه...» (سید محمد حسین طباطبائی، بداية الحكمة، ص ۲۵)

۶. ص ۴، س ۱۳: یعنی «كون ذلك الثّابت الخارج، قائماً بنفسه ذا وضع».

۷. ص ۶، س ۳: صدر المتألّهين شیرازی در اسفار، پس از درج متن رسالهٔ خواجه به عنوان یازدهمین منهج اثبات جوهر مفارق، در خصوص کلام خواجه «و الثاني و هو أن يكون... لأنه قولٌ بالمثل الأفلاطونية» آورده است:

«و اعلم أنّ القول بالمثل الأفلاطونية حقٌّ عندنا كما علمته. و مع ذلك لا يضرّ لنا في إثبات المرام من هذا المنهج و هو وجود صور الأحكام الثّابتة في عالم آخر عقلی، سواء كانت حالّةً في جوهرٍ عقلي أو قائمة بذواتها».

۸. ص ۶، س ۳: فائده‌ای کوتاه ضمن الفوائد الثّمانيّة از خواجهٔ طوسی در تلخیص المحصّل درج شده که ظاهراً خلاف نظر خواجه در رسالهٔ مورد بحث است: «ما في نفس الأمر هو الثّابت فی العقل، و هو المُثُل الأفلاطونية» (رسائل محقق طوسی، ص ۵۱۷)

کتاب النکاح

(من المجلد الاول)

۱۶۰ : سؤال: هرگاه شخصی وفات یافته باشد، و وارث شرعی او منحصر به زوجهٔ غیر ذات الولد، و دختر خاله، و دختر خالو بوده باشد. و از برای شخص مذکور در مدت‌العمر با وجود اختیار نمودن چند تأهل فرزندی حاصل نشده باشد. و مدت پنج سال قبل از فوت نیز متهم به عدم قدرت بر وقاع بوده باشد، زوجهٔ مشارالیه نیز گوید که پنج شش سال است چیزی که دلالت بر حصول امکان ولد بوده باشد از آن شخص مسطوره ندیده‌ام. و مع ذلک شخص مذکور را جاریه [ای] بوده باشد که در وصیتنامچه به خط خود نوشته قید کرده باشد که «فلان جاریه آزاد است». و تاریخ وصیتنامچه مدت دو سال قبل از ظهور حمل جاریه بوده باشد. و عقدی بعد از آن واقع نشده باشد.

بعد از فوت مشارالیه از برای جاریهٔ مسطوره حمل ظاهر شود. و مذکور نماید که حمل از آقای من است پنج شش یوم قبل از بیماری به من دخل نموده حمل ظاهر شده. و جاریهٔ مزبوره مقرّه بوده باشد که آقای من قبل از این به من دخل نکرده. و مع هذا زوجهٔ شخص مرقوم مدعیه بوده باشد که «زوجم جاریهٔ مرقومه را پنج شش سال قبل از فوت خود به عوض جاریه‌ای که به من باید [می‌داد] داده بود، و مال من بود». و بر مطلب خود پنج شش نفر مرد و زن شاهد اقامه نماید. و از زوجهٔ مذکوره سؤال شود که هرگاه جاریه مال تو بود چرا در وصیتنامه زوجت نوشته که فلان جاریه آزاد است؟

مذکور نماید که: چند سال قبل از این شوهرم صاحب فراش گردید. روزی جاریه و

غلام که مال زوجم بـودند در حضور او ایستاده بودند، زوجم به نظـر حسرت برایشان نگاه کرد و گفت که می‌ترسم که بعد از من جـاریه و غلام به دست غیر گرفتار شوند. من گفتم که ایشان را آزاد کن تا خدا تو را شفـا بدهد. گفت ایشان را آزاد کردم. بعد از آنکه شفـا یافـت روزی خواسـت که غـلام را بفروشـد. من بـه او گفتم کـه تو ایشـان را آزاد کرد[ه‌ا]ی. مذکـور نمود که من صیغه نگفتـه‌ام، تو گفتی که ایشـان را آزاد کن. من در جواب گفتم آزاد کردم.

و حال وارث نفی ولد مذکـور را از شخص مزبور می‌نماید. و می‌گـوید که این ولد از زنا بهم رسیده و از مورث ما نیست. به علت اینکه از برای مورث ما در مـدت عمر ولدی حاصل نشـده و در اواخر عمر خود مقـر بود که قادربه‌وقـاع نمی‌باشد. و زوجـهٔ شخص مرقوم نفی صریح نمی‌نماید و می‌گوید من نمی‌دانم که این ولد از کیست، اما جاریه مال من است. و از زوجهٔ شخص مزبور سؤال می‌نماینـد که بر فرض اینکه جاریهٔ مزبوره از تو بوده و بر تقدیر اینکه زوجت دخول کرده باشد، تو اذن دخول داده بودی که دخول نماید یا نه. مذکور می‌نماید که من اذن دخول نداده بودم، اما در میان اتراک متعارف است که زوج به هر نحو تصرف که خواهد در مال زوجه مـی‌نماید، اگر زوجم دخول کرده باشد او را حلال می‌نمـایم. و وکیل شرعی وارث، مـذکور می‌نمایـد که شخص مذکور هـرگز به جاریهٔ مزبوره دخول ننموده و این ولد از زنا بهم رسیده.

آیا بـه مجرد ادعای جـاریه دخول را، و عدم علـم احدی به دخـول، جاریهٔ مـذکوره «فراش» مـی‌شود؟ و ولد مزبـور ملحق به شخـص مرقوم مـی‌گردد یا نه؟؟ بینّـوا جمیع مراتب‌السئوال لیتحقق علینا حقایق الحال.

جواب: چون در آخر مسائل نوشته‌اند که «بینّوا جمیع مراتب‌السئوال»، امر صعوبتی بهم می‌رساند. به جهت آنکه بعضی از مسائل آن، صورت دعوی و مرافعه است. و ذکر آن به جهـت عوام بی فـایده، و خواص را خود حـاجتی به آن نخـواهد بود. و چـون مطلب مشترک شد مابین عوام و خواص، بالضرورة اشاره بـه مأخذ هم لابدمنه است. و با وجود این هر دو، فروع جمیع مراتب سؤال بسیار است. و حال و مقام مقتضی بیان آنها نیست. و اما آنچه از صورت صحیفه معلوم می‌شود که محل حاجت و مقصود سائل است بیان سه مطلب است:

مطلب اول مسأله حمل جاریه است: آنچه در نظر حقیـر ظاهر می‌شود این است که

بـا قطع نظـر از اثبات حـریت و رقیـت و بـدون تکلّف اثبـات او، جاریـه مردد اسـت در نفس‌الامر، بین الامرین بـل الامور الثلاثة. یا حره است یا رقیق زوجه، یـا بر رقیت مولی باقی است. و علی ای تقدیر آن ولد ملحق به متوفی نمی‌شود. اما بر فرض حریت: پس به جهت آنکه آن محتاج است به ثبوت عقد جدیـدی از دوام یا منقطع، یا وطی به شبهه، که انتساب یکی از آنهـا به متوفی ثـابت باشد. و مفـروض خلاف این است. زیـرا که محض دعوی جاریه مثبت مدعی نیست. خصوصـاً با وجود اینکه متضمن «اقرار بر غیر» است، و وارث منکر است. خصوصاً با وجود آنکه ظاهر عبارت جاریه که گفته است که «این حمل را از آقای خود دارم» منافی دعوی حریت و عقد جدید است.

و اما بر فـرض بقا بر رقیت مولـی هم ولد ملحق بـه متوفی نمی‌شود. بـه جهت آنکه «ملک مجرد از وطی» باعث ثبوت فراش نیست، بدون خلافی از علما بلکه دعوی اجماع بر آن شده. چنانکه شهیـد ثانی(ره) در کتاب **مسالک** در کتاب لعان ادعـا نموده است. هرچند ظاهر عبارت **شرح لمعه** در کتاب لعـان موهم وجـود خلاف اسـت. و در اینکه گفتیم ملـک مجرد باعث ثبـوت فراش نیست، فـرقی نیست مـابین اینکه ممکن بـاشد حصول وطی و لحوق یا نه. چنانکه تصریـح به آن کرده‌اند. و اخباری که دلالت بر ثبوت فراش از برای جاریه دارد همگی در صورت ثبـوت و تحقق دخول است. و بر فرض ثبوت وطی هم فراش شدن جاریه محل خلاف و اشکال است. خصوصاً هرگاه آن وطی خاصی که به ثبوت رسیده و طی [ی] باشد که ممکن نباشد که این ولد از آن باشد.

و ظاهر اکثـر علما و اشهر روایات ایـن است که وطی جـاریه هم منشأ ثبـوت فراش نمی‌شود، مادامـی که اقرار مالک به ولد حـاصل نشود. هرچند مالـک اعتراف به وطی داشته باشد. لیکن تحقیـق این مقام و رفع منافات آن با حکمی کـه کرده‌اند در مبحث «احکام اولاد» به لحـوق ولد با وطی، و سایر شـرایط، محتاج است به تفصیلـی که اینجا مقام آن نیست. و به هر حال عمدهٔ فرض ما ایـن است که چون دخول بر فرض رقیت هم ثابت نیست، فـراش بودن جاریه ثابت نمـی‌شود. و ولد ملحق به متوفـی نمی‌شود. و از آنچه مذکور شد حال مسأله بر فرض رقیت آن به جهت زوجه هم معلوم می‌شود. خصوصاً با تصریح زوجه که من اذن دخولی نداده‌ام به او.

مطلب دوم مسألهٔ حـریت و رقیت جاریه است. و هـرچند که تحقیق این مسـأله به جهت لحوق ولد ثمره ندارد. چنانکه معلوم شد. لکن به جهت تعلق حق وراث به آن و غیر

آن بایـد معلوم شـود. و امارات در اینجـا متعارضند. اصل، اقتضای بقـای رقیت جـاریه می‌کند بـر حال سابق. و وصیتنامچه اقتضـای حریت او را می‌کند. و همچنیـن حکایت زوجه آزاد کردن غلام و کنیز را، و دعوی زوجه بـا شهود و بینه اقتضای مالکیت زوجه را می‌کند. و ظاهر کلام جاریه هم موافق رقیت سابقه است.

اولاً: وصیتنامچه شرعاً اعتباری ندارد. مگر اینکـه به جهت حاکم یا وارث افادهٔ قطع و یقین کند به اینکه جاریه را آزاد کرده اسـت. یعنی در صورت واقعه، عتق متحقق نشده است. و بعد از حصول یقین به آن، اگر بینهٔ زوجـه مقبول نیست و مجروح است، اشکالی نیست. خصوصاً بـه انضمام حکایت زوجه آزاد کردن غلام و کنیز را. و هـرگاه بینهٔ زوجه عادله باشد پس اگر تاریخ وصیتنامه مقدم است بر تاریخ بینه، باز بینه را اعتباری نیست. به جهت آنکه بینه مفید ظن است و مفروض ایـن است که وصیتنامه مفید یقین است به صورت واقعه. خصوصاً با ملاحظهٔ حکایت کردن زوجه آزادی غلام و کنیز را. و اگر فرض کنیم از قول بینه هم علـم حاصل شود به صورت واقعه، پس بـاز بینه اعتباری ندارد. به اعتبار اینکه صورت واقعه اعم است از امر متحقق در نفس‌الامر.

و اگر فرض شود حصول یقین به مؤدای بینه یا وصیتنامه در نفس‌الامر پس آن متبع خواهد بود. و در اینجـا فرض تعارض دو یقین محال است. و اگر تاریـخ بینه مقدم است مقتضای آن را بـاید مقدم داشـت. خصوصاً هـرگاه بینه مستصحبـه باشد و اقتصـار بر حصول سبب فی‌الجمله نکرده باشد. و مقتضای وصیتنامه قطع به حصول صورت واقعه است بدون ثمـره[ای] که بر آن مترتب شـود. مگر اینکه فرض کنیم از وصیتنـامه یقین نفس‌الامری به آزادی حاصل شود، که آن متبع خـواهد بود. و این فرض قریب به محال است.

بنابر ایـن جاریه مال زوجـه می‌شود. ولکن حکـایت کردن زوجه آزاد کـردن غلام و کنیز را بـاعث بی اعتباری بینـهٔ او می‌شود در اثبات ملـک او. به جهت آنکه اقـرار مقدم است بر بینـه، مگر اینکه از جانب زوجه بگـوئیم که آن حکایت دلالـت بر آزادی ندارد. و آنچه به گمـان حقیر می‌رسد این است کـه مراد زوجه از جمیع این سخن‌هـا، با هم[در] صورت سؤال (با وجود ظهور منافات آنها با یکدیگر) این است که:

شوهرم در حال بیماری اول گفت غـلام و کنیز را آزاد کردم، و بعد از آن تملیک من کرد در عوض طلبی که داشتم. و این مبتنی بر این بود که چنین فهمیده بود که به مجرد

لفظ- آزاد کردم- آزاد نمی‌شود و صیغهٔ علی حده عـربی می‌خواهد. پس آنها را در ملک خود باقی می‌دانست در عوض مهر، جاریـه را تملیک من کرد و نوشتن وصیتنامه مبتنی است بر محـض آن لفظی که در حال بیماری گفتـه است. و چون من هـم چنین اعتقاد کرده بودم و اعتقاد هم دارم که این لفظ اعتباری ندارد، پس الحال مال من خواهد بود. این توجیه گفتار زوجه است.

ولیکن ظاهر آن است که صیغهٔ عربی واجب نباشد. خصوصاً در صورت عجز از عربی و صراحت لفظ غیر عربی در لغت متکلم بـه آن، چنانکه در مانحن فیه لفظ «آزاد کردم» خصوصاً در جواب سؤال زوجه صریح است در عتق. پس زوجه ماخوذ خواهد بود به اقرار خود. خصوصاً با تایید آن به وصیتنامه. و معلوم می‌شود تملیک جاریه که بینه بر آن قائم شده صورت تملیکی بوده که حقیقت آن بر بینه معلوم نبوده، یا چنین گمان می‌کرده‌اند که لفظ «آزاد کردم» مفید عتق نیست. این سخن‌ها که گفتیم در اثبات حریت در صورت حصول قطع به وصیتنامـه است نسبت به همهٔ ورثه. و[با] قطع نظـر از حصول قطع نیز نسبت به زوجه فقط، به سبب اقرار خود بر آن حکایت.

و اما بنابر اینکه وصیتنـامه افادهٔ قطع نکند پس جاریه در رقیّت سـابقه باقی است و مال ورثه اسـت، و زوجه از آن ممنوع است به اقـرار خود که مقدم بر بینـهٔ او است. مگر اینکه خدشـه در دلالت آن لفظ بر عتق بشـود. و اگر قبول کنیم عـدم دلالت آن را، پس جاریه مـال زوجه خواهد بود، به سبـب بینه. و اظهر قبول دلالت است، پـس جاریه آزاد خواهد بود نسبت به حصهٔ زوجه، و رقیق است نسبت به حصهٔ دیگران.

مطلب سوم: بعد از آنکه عـدم لحوق ولد ثابـت شد (چنانکه گفتیـم) وراث منحصر می‌شوند در زوجهٔ غیـر ذات ولد و دختر خالو و دختر خاله. ربع تـرکه مال زوجه است از عین منقولات و مافی معناها، و محروم است از اعیان و اثمان اراضی. خواه املس باشد و خواه مشغول به بنـا و اشجار. و محروم است از اعیان ابنیه و آلات و اشجـار مثمره و غیر مثمره، نه از قیمت آنها. و باقی ترکه تقسیم می‌شـود مابین دختر خالو و دختر خاله علی السویه، هرگاه در مرتبهٔ واحده باشند. والله العالم.

۱۶۱ : سؤال: هرگاه زنی بعد از عقد بگویـد که «دختر من شیر والدهٔ زوج خود[ش] را به قـدری که حـد رضاع به عمل آمده است، خورده». و جمعـی از زنان و مـردان هم شهادت می‌دهند. و می‌گوید که «من قبل از نکاح عالم به حرمت نبوده‌ام». و مادر زوج او

انکار می‌کند. حکم آن را بیان فرمائید.

جواب: به مجرد ادعای مادر زوجه، رضاع ثابت نمی‌شود. و هرگاه شهود مقبول الشهاده از مردان عادل، یا زنان عادله، یا مردان و زنان عدول، که در عدالت و عدد پسندیدهٔ حاکم شرع باشند و به تفصیل رضاع و عدد و سایر شرایط در نزد حاکم شرع شهادت بدهند، و ثابت شود، بعد از آن حاکم تفریق خواهد کرد. و این بدون مرافعهٔ حاکم نمی‌شود. والله العالم.

۱۶۲: سؤال: اولاً بیان کنید که هرگاه زن به عنوان جزم ادعای مهر بر شوهر خود بکند- یا وارث او بر وارث زوج ادعا کند، یا وارث زوجه بر خود زوج ادعا کند، یا خود زوجه بر وارث زوج ادعا کند- و در همهٔ صورتها مدعی علیه بگوید تو مهر نداری چه باید کرد؟. و فرقی مابینِ مدخوله و غیر مدخوله هست؟ یا نه؟.

ثانیاً: هرگاه زوجه مهرنامه در دست دارد و به عنوان جزم ادعا می‌کند به مطابق آن بر زوج، و شاهد زنده در میان نیست، و شوهر انکار اصل مهر می‌کند. یا شوهر مرده باشد و ورثهٔ او صغار باشند، یا منکر اصل مهر باشند، یا بگویند که ما هیچ نمی‌دانیم، و همچنین هرگاه مهرنامه در دست وارث زوجه باشد و چنین دعوی کنند، چه باید کرد؟.

ثالثاً: هرگاه وارث زوجه ادعا کند بر زوج مهر را به محض اینکه غالب و متعارف این است که زن مهری دارد و ادای آن ثابت نشده باشد و اقرار کند به اینکه من جزم ندارم به اشتغال ذمهٔ زوج. یا آنکه مهرنامه در دست دارد نهایت به حقیقت آن مطلع نیست و علم و جزم به این ندارد. و به غیر آن کاغذ و طریقهٔ متعارفه که «هر زنی مهری دارد» چیزی به دست ندارد. و همچنین هرگاه وارث گمانی به استحقاق مهر در ذمهٔ زوج دارد، یا آنکه خود آن زوجه بیش از گمان به اصل مهر نداشته باشد- مثل اینکه صغیر بوده و پدر او را عقد کرده باشد- و مهرنامه هم ندارد، یا دارد نهایت به جهت او مفید جزم نیست. چه باید کرد؟.

و رابعاً: هرگاه، زوجه یا وارث ساکت باشد و معلوم نباشد که علم به حال دارد یا نه. یا زوجه مجنونه باشد، یا وارث زوجه صغیر باشد، یا غایب باشد و حال معلوم نباشد. آیا استفسار لازم است از حال ساکت یا نه؟-؟. و برحاکم شرع لازم است استفسار حق مجنون و صغیر و غایب یا نه؟-؟. و هرگاه حاکم علم به ثبوت اصل مهر داشته باشد (اما در اینصورت که وارث زوجه غایب یا مجنون یا صغیر باشد، یا خود زوجه مجنونه باشد)

علم به بقای حق ندارد اما ظن استصحابی که منشأ شهادت باشد، دارد. می‌تواند به علم سابق خود عمل کند یا نه؟-؟.

و خامساً: هرگاه زوجه به عنوان جزم ادعای مهر معینی بکند و زوج بگوید نمی‌دانم، یا فراموش کرده‌ام، یا وارث زوج بگوید نمی‌دانم. چه باید کرد؟.

و سادساً: هرگاه نزاع زوجین، یا وارثین، یا احد هما، با دیگری در مقدار مهر باشد قول کدام مقدم است؟.

جواب: اما از سؤال اول: هرگاه زوجه مدخوله باشد، در آن سه قول است: جمعی می‌گویند بر زوج چیزی لازم نیست. و بعضی می‌گویند «اقل مایتموّل» مثل «دو غاز» و بیشتر و کمتر. و بعضی می‌گویند مهرالمثل واجب است، و این در نظر حقیر اقوی است.

و هرگاه مدخوله نباشد و معلوم نباشد: پس خلافی نیست در اینکه مهری ندارد. ولکن ظاهر این است که این سخن در وقتی است که علم به عدم «تفویض» نباشد. و مراد از تفویض آن است که عقد بی مهر شده باشد. و هرگاه علم به عدم تفویض باشد، و احتمال نداشته باشد که زوج صغیر و فقیر بوده و پدر او را عقد کرده که مهر در ذمهٔ پدر باشد- یا غلام بوده و آقا او را تزویج کرده، یا آنکه زوج طلبی از زوجه داشته و در عوض آن به او شوهر کرده و امثال اینها در اینصورت باز آن اقوال ثلاثه جاری است، و اقوی اعتبار مهرالمثل است.

و اما از سؤال دوم: این است که انکار زوج مسموع نیست. و اقوی لزوم مهرالمثل است، مگر اینکه آنچه در مهر نامچه نوشته شده باشد کمتر از مهرالمثل باشد. که در اینصورت باز مستحق همین خواهد بود. و همچنین است حکم (یعنی ثبوت مهرالمثل است) در وقتی که شوهر مرده باشد (به جمیع اقسام) و در اینجا زوجه باید قسم بر بقای حق خود یاد کند و بگیرد. و همچنین هرگاه مدعی وارث زوجه باشد[که] در اینجا «قسم نفی العلم» است.

و اما از سؤال سوم: این است که دعوی زوجه و وارث (هیچکدام) مسموع نیست. مگر هرگاه دعوی مظنهٔ شغل ذمهٔ زوج را با خود زوج بکند، که در اینوقت دور نیست که تواند قسمی به زوج بدهد. و اما هرگاه ظن استصحابی داشته باشد وارث یا زوجه- یعنی مهر را ثابت می‌دانستند و رافع از برای آن نمی‌دانند- در اینوقت به صورت جزم ادعا کنند، با ایشان معامله می‌شود معاملهٔ دعوی قطع. چنانکه دانستی.

و اما از سؤال چهارم: این است که بر حاکم استفسار لازم نیست. و استیفای حق از برای غایب و صغیر و مجنون نمی‌تواند کرد. به جهت آنکه استحقاق ثابت نشده. و هرگاه حاکم علم قطعی به حال داشته باشد به علم خود می‌تواند عمل کند. و اما هرگاه ظَن استصحابی (که مناط شهادت تواند شد) داشته باشد، به این استصحاب و ظاهر حال، عمل می‌تواند کرد در صورتی که مدعی علیه حاضر و کامل باشد و معلوم شود از حال او که اگر سخنی می‌داشت می‌گفت. مثل اینکه حاکم علم داشته باشد به اصل مهر و مدعی علیه انکار اصل مهر بکند، و رجوع به دعوی وفا وادا نکند.[۱] بخلاف آنکه مدعی علیه غایب باشد، یا کامل نباشد. به جهت آنکه گاه است که اگر حاضر می‌بود یا کامل می‌بود، می‌گفت که ادا کرده‌ام. در اینوقت به استصحاب عمل نمی‌کند.

و اما از سؤال پنجم: این است که باز مهرالمثل ثابت است، مگر اینکه آنچه دعوی می‌کند کمتر باشد. و بعضی گفته‌اند که همانچه ادعا می‌کند می‌دهند. به جهت آنکه معارضی ندارد.

و اما از سؤال ششم: این است که مشهور مابین علما این است که قول زوج مقدم است بعد از قسم خوردن. خواه زوجه مدخوله باشد و خواه غیر مدخوله. و اظهر این است که این در وقتی که دعوی در مسمی باشد. یعنی اتفاق داشته باشند در عدم «تفویض». و اگر دعوی مطلق باشد و قابل تسمیه و تفویض- هر دو- باشد: پس در آنجا باید استفسار کرد. و هرگاه معلوم شود که دعوی در مسمی است قول زوج مقدم است با یمین. و هرگاه معلوم شود که دعوی در عوض بضع است که مبتنی است بر تفویض: پس بر زوج است که اثبات کند ادای زاید بر مدعای خود را از مهرالمثل.

و اگر دلیل مأخذ این مسائل را خواهی، می‌گوئیم: لوادّعی المرأة المهر و انکر الزوج، فان کان قبل الدخول، فالقول قوله. لاصالة البراءة، و عدم تفویت البضع، و عدم استلزام العقد المهر لجواز التفویض. و الظاهر انّه لاخلاف فیه. و لکنه انّما یتم فی غیر ما علم انتفاء التفویض، و علم مع ذلک عدم الاحتمالات الآتیة. و الاّ فیجری فیه القولان الآتیان: من ثبوت مهرالمثل، و اقل مایتمول. و اقربهما الاول. و ان کان بعدالدخول: فذهب جماعة من الاصحاب الی انّ القول قوله ایضا لاصالة البراءة، و احتمال ان یکون الزوج عبداً زوّجه مولاه، او صغیراً معسراً زوّجه ولیه فی ماله، [ا] و کان للزوج حقاً علی

۱: یعنی: ادعای وفا و پرداخت، نکند.

الزوجة او عیناً عندها تزوجها فی عوضه. و قیل: علیه مهرالمثل. و اختاره العلامة **فی‌الارشاد** والشهید الثانی فی **التمهید و المسالک** فی صورة انتفاء الاحتمالات الآتیة. و قیل: أقلّ ما یتموّل. والاظهر ثبوت مهرالمثل. اما فی مالم یوجد احد من الاحتمالات المذکورة الموجبة لبقاء حکم اصل البراءة فظاهر، اذالبضع المحترم لایکون بلاعوض، اتفاقاً. والمفروض تفویته من الزوج، ولم یثبت احتمال تعلقه بذمة احد غیره بالفرض. فاذا ضّم الی ذلک اصالة عدم التسمیة فثبت مهرالمثل. لانّه حکم المفوضة مع الدخول.

لایقال: انّ النکاح علی اقسام: منها ما انعقد علی سبیل التفویض. و منها ما انعقد عل سبیل التسمیة. فالتفویض ایضاً امر وجودی فلامعنی للاصل فی دعوی تحقق الکلی فی ضمن بعض الافراد دون بعض.

لانّا نقول: المستفاد من تتبّع الاخبار و کلام الاصحاب انّ النکاح شییٔ والمهر شییٔ آخر، فالاتفاق علی النکاح لاینافی اصالة عدم ذکر المهر. فلیتامّل.

فان قیل: انّ الاصل و ان کان عدم التسمیة لکن الظاهر التسمیة. **قلنا**: الاصل مقدم علی الظاهر. سلّمنا، لکن الظاهر علی فرض التسمیة ایضاً هومهر المثل، فیطابق الاصل و الظاهر، وأقل ما یتمول احتمال بعید.

و امّا فی ما یحتمل فیه احدالاحتمالات المذکورة: فنقول ایضا الاظهر اعتبار مهرالمثل. فانّ القول بان الاصل مطلقا مقدم علی الظاهر، لابرهان علیه، بل فیه تفصیل. امّا فی ماکان الظاهر من الادلّة المشهورة الشرعیة و الامارات المنصوبة من قبل الشارع (کالخبر و الشهادة و الاقرار و نحوذلک) فلا اشکال فیه. و اما فی ما یستفاد من القرائن (من العرف و العادة و الشیوع و الغلبة و غیرها) ففی بعض المواضع ایضا وقع الاتفاق علیه و اختلف فی کثیر منها. و تقدیمه علی الاصل فی الشرع فی غایة الکثرة، کالید الّلاحقة للملک السابق، و الحکم بحلّیة اللحوم و الجلود فی ایدی المسلمین، و الحکم بصحة معاملتهم و تناکحهم و توارثهم، وعدم اعتبار الشک بعدالوضوء و بعد الصلاة و بعد خروج الوقت، الی غیر ذلک ممّا لایحصی. و ان کان تقدیم الاصل علی الظاهر ایضاً فی غایة الکثرة. سیّما فی ابواب الطهارة و النجاسة و الاحداث. و الحق ان کل ذلک ممّا ثبت علیه الدلیل بالخصوص فی الموارد فی تقدیم کل منهما علی الاخر. و لذلک اختلفوا فی بعضها کغسالة الحمام و الجلود فی ایدی المخالفین و غیرهما، لتعارض ادلّة

الطرفيــن بالخصوص. فلنفرض الكــلام فى ما تعارض الاصــل والظاهر و لم يكــن دليل خاص على تقديم احد هما من حيث خصوصية المادّة على الاخر، كما نحن فيه.

فنقول: تعارض هنــا ظهور مهــر المثل مع اصــالة براءة ذمــة الزوج. فحينئــذ نقول: الاشكال و الاختــلاف فى تقــديم الظاهــر على الاصــل انّما يصح اذا كــان الظاهــر ايضا ممايجــوز الاعتماد بــه شرعاً، و الاّ فــلا معنى لمعــارضة الــدليل الشرعــى بغير الــدليل الشرعى. و ينبغى ان يعلم انّ تقديم الظاهر علــى الاصل من غير اعتضاده بدليل شرعى كالفروض المتقدمــة موجودة فى الفقه و الظاهــر انّه ايضا اتفاقى فى الجملــة. فلابد من تحقيق معنى الظاهر، ليكون قاعدة كلية يمكن متابعة مقتضاهاحين تعارضها مع الاصل. والذى يحصل من التتبع فى الفقه انّ القاعدة فيــه «ماحصل الظن بوجود السبّب للحكم الشرعى فيحصل الظن بحصول المسبّب».

و ذلک الظن **اما** يحصل بسبب كون فعل المسلم محمــولاً على الصحة (يعنى ليس بمعصية). **اوَ** كون الغالب فى افعالهم و معاملاتهم او معاملات غالب الناس و ان لم يكونوا مسلمين هو ذلک. **او** غلبة الظن من جهــة القرائن. فمن الاول مالو وقع النــزاع فى ثمن المبيع انّه كان خمراً او عصيراً. و من الثانى النزاع فى وقوع المعاملة حال الصغر او الكبر او الجنون او العقل. و مــن الثالث حضور المشترى حيــن الكيل و الوزن، فانّــه يدل على التمام فيقدم قول البائع عليه اذا اختلفا فى الزيادة و النقيصة. و هكذا.

ولا يخفى على مــن تتبع الفقه انّ جعلهم «الغلبــة» معياراً فى الظهور و تقــديم ذلک على الاصل، فوق حدالاحصاء. و يظهر مــن تتبع الاخبار و كلام الاصحاب انّ المعيار فيه «حصول الظن بوقوع سبب الحكم المخالــف للاصل» فتتبع. ولاحظ الاخبار الواردة فى مسألة تداعى الزوجين فى متاع البيــت، و مسألة غسالة الحمام، و حكمهم بلزوم الصلاة على ميت و جــد فى دارالاسلام لانّ الغالــب فيها الاسلام. و كذلــک استحباب التسليم على مجهول الحال فيها، وردّالسلام على طريقة الاسلام.

فح نقــول: اىّ غلبة ازيــد من غلبــة ثبوت المهــر للزّوجــة فى ذمــة الزوج، ثــم ثبوت مهرالمثل حتى نتبّعها فى غيرها دونه (كذا)-؟. والاحتمالات التى ذكروها لتوجيه اصل البراءة، احتمــالات نادرة لايلتفت اليهــا. و صرّح بعدم الالتفات اليهــا جماعة منهــم فخر المحققين فــى مواضــع من **الايضاح** فى غــاية التــاكيد، و منهم الفــاضل المقــداد فى **التنقيح**. و كما انّ الظاهر من الشريعة و الفتوى اعتبار الغلبة، فكذلک الظاهر منها هجر

النادر. مع انّ قاعـدة الاتلاف تقتضى تقديم المباشر فى الغـرامة، و المفروض انّ الزوج هوالمفوّت للبضع.

ولو منع ثبوت عموم هذه القاعدة من حيث التنصيص فلايمكن منع ثبوتها من حيث الغلبة. فالغلبة الحاصلة من تتّبع موارد الاتلاف يقتضى انّ الحكم فى «مفوّت البضع» هو اشتغال الذّمة، ولا معنى لاصل البراءة بسبب تلـك الاحتمالات النادرة. و هذا مثل ما لو قال «هذا اخـى لايرث من تركة ابى»، فـانّ المحتاج الى الاثبات انّما هـو نفى الميراث، لاالميراث. كما نبّـه على ذلك فخرالمحققين(ره). و يظهـر فى مواضع مـن كلماته(ره) ايضاً تقويّة ما اخترناه من ترك العمل بالاصل و عدم الالتفات اليه. ولاريب انّ الظاهر من الاشتغال هو ثمن المثل، كما فى النظاير.

و بالجملة: تقـديم الظن الحاصل مـن الغلبة على الاصل، فوق حـدالاحصاء. وليس ذلك لخصوص الاجمـاع فى ماقدّمـوه، ولا دليل خاص (كما يظهـر من اختلافاتهـم فى الموارد)، بـل امّا مـن جهة حصول الظـن بسبب الحكم المخـالف لمقتضـى الاصل، او لخصوص انّه ظن حـاصل من الغلبة، ولا ريب انّه مـوجود فى مانحن فيه، بـل و هو اظهر موارد‌ها و اقويها.

ثم: ان حجية الاصل، امّا للاستصحاب من جهة انّ مـا ثبت، الظاهر دوامه. و انّه ظنّ من ظنون المجتهد يجب اتّباعه. فحصول الظن فى ما نحن فيه مع ملاحظة ذلك الظاهر ممنوع بل مقتضـى الاصل هنا موهوم و امّا لاجـل الاخبار الدالّة على «عـدم جواز نقض اليقين الاّ بيقين مثله» امّا بالعموم او بالاستقـراء. و فيه انّ المراد باليقين الذى ينقض به الشك، لابدّ ان يكون ماهو اعم من الظن المعلوم الحجية. كما لايخفى على من له ادنى ارتباط بالفقه، فتتبعَ ولاحظ المواضع التى عملوا فيهـا بالظن. سيّما ما قدّم فيها الظاهر على الاصل من جهة انّه ظاهر، لامن حيث دليل خاص آخر. و الظن الحاصل للمجتهد، من الظنـون المعلوم الحجية، سواء كـان فى نفس الحكم او مـوضوعه، وسواء كـان من القرائن او العرف و العادة، او غيرها. ولاريب انّ الظن بـالسبب يوجب الظن بالمسبب. و الظن بحصول الموضوع يوجب لحوق حكمه به. و مايقال «انّ الاصل حرمة العمل بالظن الاّ ما اخرجه الدليـل» كلام ظاهرى لابرهان عليه. لمنع عمـومها اولاً، و دعوى ظهورها فى اصول الدين، او فى ماينسب الى المسلمين من الامور الشنيعة بسبب الافحام- كما اشعر به قوله تعالى: يا ايّها الذين آمنـوا اجتنبوا كثيراً من الظن انّ بعض الظنّ اثم- ثانياً.

و منع شمولها لحـال «انسداد باب العلم»، ثالثاً. و انّ المعتمد فی حجیـة ظواهر الکتاب الدالّة علی حرمـة العمل بالظن ایضاً انّما هو ظن المجتهد، لاغیر. و هـو فی ما نحن فیه ممنوع، رابعاً. و بانّ الاستدلال بتلک العمومات یستلزم المحال. لانّ العمل علیها یستلزم عدم العمل علیها، و مـا یستلزم وجوده انتفاء ، فهو محال جزماً خـامساً. و بیان ذلک انّ تلک العمـومات لایفید الاالظـن و الاّ لما صحّ الاستثنا عنهـا لاستحالة الاستثنـاء من القطعی. و اذا کان ظنیاً فما الـدلیل علی جواز العمل به؟ فان کان الدلیـل هو کونه ظن المجتهد من حیث انّه ظن المجتهد، فلاوجـه لترجیحه علی ظنّه فی خصوص المقام. و ان کان الدلیل دلّ علـی حجیتهِ من حیث هو الظن الخاص فعلیک اثبـات هذا الدلیل. فاصالة حرمة العمـل بالظن یقتضی حرمة العمل باصالة حرمـة العمل بالظن، لانّه ایضا ظن. و هذا ما ذکرنا من «استلزام وجوده انتفاءه».

و ما قـد یدعی من الاجمـاع علی جواز العمـلبالاخبار والایات بالنـوع، بمعنی «انّ الاصل جواز العمل علیها الاّ ماخرج بالدلیل» فهـو فی غایة الصعوبة. وقد بیّنا ضعفها فی رسالة مفردة، من اراد التحقیـق فلیراجعها. و نکتفی هنا بذکر واحد مـن الوجوه الدالّة علی بطلان هذه الـدعوی. و هو: انّ الفقهاء المجمعین علی جواز العمـل علی ما ادعاه هذا المدعی، لم یظهـر اجماعهم الاّ من جهة استدلالهم بتلک الظـواهر من غیر نکیر، او بقولهم لجـواز العمل بها. و ذلک یحتمل ان یکـون لاجل کونها من جملـة الظنون التی انقطع المناص الاّ بـالعمل علیها، کما یحتمل ان یکـون لاجل کونها حجـة بالخصوص. والذی یجدی فی المقام اتفاقهم علی الاحتمال الثانـی. و انّی لک باثباته. مع انک تری کثیراً منهم یعتمدن فی الاستدلال بظواهرِ الایات والاخبار علی کونها من جملة الظنون الاجتهادیـة التی لامناص عن العمـل علیها عند انسداد بـاب العلم (کما حققناهـا فی **القوانین** المحکمة). بل حجیة اصـل خبر الواحد لیس الاّ من جهة کـونه ظن المجتهد، علی ماهو التحقیق فی مسألة «حجیة الاخبار الاحاد» کما بیّناه فیه ایضاً.

مع انّ فی خصوص هذه الاخبار الف کلام، و قـد نوقش فیها سنداً و دلالةً، و ان کان الاظهر ضعـف تلک المناقشات لصحـة سند بعضهاو ظهور دلالتها. کما بیّناه فـی کتاب **مناهج الاحکام** و غیره. و بعد اللّتیا و التی، اعتمادنـا علی حجیة الاستصحاب من جهة هذه الاخبار انما هو فی ما حصل الظن مـن جهتها للمجتهد بـ «عدم جواز نقض الیقین بالشک».و حصول الظن من جهتها فی ما نحن فیه اول الکلام.

لايقال: اَنّ حجية لفظ «الخبر» يستلزم حجيته فى جميع افراد العام الذى تضمنه. فيلزم عدم جواز نقض شيئ من افراد اليقين بشيئ من افراد الشك.

لانانقول: لم يقم دليل على حجية هذه الرواية بالخصوص من حيث انّها رواية من حيث اللفظ. و الاجماع الذى ادّعاه الشيخ على حجية خبر الواحد، لوسلّم فانّما هو على حجيته فى الجملة، لافى جميع افراده. و سائر الادلّة الّتى اقاموها على حجية خبر الواحد، امّا ممنوع الدلالة، و امّا ممنوع العموم. فالمعتمد فى حجتيه انّما هو كونه ظن المجتهد، و انّه حجة لانسداد باب العلم، و استحالة تكليف مالايطاق، مع كون بقاء التكاليف ضرورياً. والاعتماد على هذا الدليل لايقتضى الاّ حجية مايحصل الظن بدخوله فى افراد العام. لامايشمله لفظ العام بدلالته اللغوية او العرفية. و حصول الظن بدخول هذا اليقين و هذا الشک تحت مدلول الرواية بحسب ظن المجتهد، ممنوع. بل لايمكن دعوى حصول الظن حينئذ. نعم لو ثبت حجية قوله-ع- «لاتنقض اليقين بالشک» بسبب انّه هذا اللفظ و انّه حجة بمدلوله اللغوى. لامايظن ارادته منه، فهو كما ذكر، و انّى لک باثباته.

و قد فصّلنا جميع ما ذكرنا با وضح بيان فى **القوانين المحكمة** فليرا جعها من ارادها.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عما لواريد من الاصل هو البراءة الاصلية، التى ثبت بحكم العقل، يعنى انّه «لاتكليف الاّ بعد البيان». فانّ البيان فى مالا سبيل الى العلم، منحصر فى ظن المجتهد. ولاريب انّ ثبوت مهرالمثل هو المظنون الراجح، لما ذكرنا. على انّا نقول- قبالاً للتمسک باصل البراءة- انّ الاصل عدم التسمية، و الدخول مسلّم، و كما ان اصل البراءة يقتضى عدم اشتغال ذمة الزوج بشيئ، فاصالة عدم التسمية ايضا يقتضى الدخول فى حال عدم التسمية، و هو يقتضى مهرالمثل. و ما يقال «انّ اعمال الاصل انّما يصح لولم يكن مثبتاً للحكم الشرعى» فهو كلام ظاهرى يكذبه تتبع تضاعيف الفقه. الاترى انّ اصالة عدم التذكية يثبت النجاسة؟! و امثلته كثيرة.

لايقال: انّ وجه ثبوت مهرالمثل حينئذ هو كونها مفوّضة البضع. و الدليل فى المفوضة هوالاجماع و الاخبار. و اجماعهم فى الصورة المذكورة غير معلوم، و كذلک دلالة الاخبار. فانّ المفوّضة اسم لما كان مفوّضة فى نفس الامر، لا مايحكم عليها بكونها مفوضة من جهة استصحاب عدم التسمية. بل يصير هذا من باب «تعارض

الاستصحابین»، کما لو القی ثوب مغسول مـن المنی علی محل نظیف ثم شک فی زوال نجاسته، فیحکم بنجاسة الثوب دون المحل.

لانّا نقول: لاواسطة فی نفس الامر بین التسمیة و عـدمها، و حکم الثانی مهرالمثل. فان علم کـونها عدم التسمیة، فهو، والاّ فالظـن به کاف فی ذلک، کما فـی نظائره. مثل العدالـة مثلاً، فانّ الظـنّ بالعدالـة کافیـة فی الحکم بکـون الرجل عـادلاً، ولاریب انّ الاستصحاب یفیـد ذلک. فالحکم الـوارد للمفوّضة وارد للمفـوضة النفس الامریـة، لاما علمنا انّها مفوضة، و یکتفی فی الحکم بکونها مفوضة بالظن، کما فی نظائرها. و علی هذا فمخالفة جمـاعة من الاصحاب، بحکمهم باصـالة البراءة، لاینافی انعقـاد الاجماع علی الحکم فی المفوضة النفس الامریة. فانّها مبنیّة علی غفلتهم عن انّ هذه مفوضة.

ثم: ان حکم کـل واحد من الاستصحابیـن المتعارضین بـاق علی حاله فـی الثوب الملقی علی محل ظاهراً. فانّا نحکم بنجـاسة الثوب و طهارة المحل. و من حکم النجس التنجیس للغیر، و من حکم الطاهر عدم وجوب تطهیره. فکل منهما باق علی حاله ولکن لمّا لم یمکن الجمع بینهما فی مایصل اثـر حکمها الی محل الاخر فیتساقط مقتضا هما فیه و یرجع الی الاصل، و هو اصل البرائة (مثلاً) اذالم یکن مرجح لاحد هما علی الاخر، و الاّ فیرجع الی المرجح. فنقول فی مـا نحن فیه: انّ مقتضی عدم التسمیة، التفویض و حکمه مهرالمثل. و مقتضـی اصالة البراءة، عدم اشتغال ذمّة الزوج بمهـر اصلاً. فان لم یکن مرجح فیتساقطان، و ان ثبت مرجح فهو المتبع.

ولا یخفی ان المـرجح فی جانـب «اصالة عدم التسمیـة» موجود من وجـوه کثیرة: **احدها**: کون مقتضاها مطابقاً للظاهر، فلارجحان للظاهر علیه، بخلاف اصل البراءة. فان الظاهر یخالفه، لان الظاهر اشتغال ذمة الـزوج بالمهر دون غیره، بل بمهرالمثل ایضا. و مقابلة ظهـور التسمیة باصالـة عدم التسمیة، لایضره (کمـاعرفت) لتطابقـه مع الاصل، بخلاف ظهور شغل ذمة الزوج، فانّه یضر اصالة البراءة.

و **ثانیها**: ان الاصل فی الغرامة هوالمباشر فـی قاعدة الاتلاف، و هوالزوج هیهنا، ولو سلّم عـدم عموم النص فـی هذا المعنی و بحیـث یشمل مانحـن فیه، فلاریـب انّ الظن القوی یحصـل باستقراء النظـائر انّ هذا ایضا کـذلک. و مقتضـی القاعدة ضمـان ثمن المثل، فیصیر الاصـل حینئذ لزوم مهرالمثل فـی الوطی المحلّل فی غیـر المملوکة، و یحتاج ثبوت قدر خاص الی التسمیة الحاصلـة فی عقد صحیح، فیصیر المسمّی الزائد و

الناقص، خلاف الاصل، المحتاج الى الاثبات. لامهر المثل.

و ثالثها: انّه يلزم من الحكم باصالة البراءة، خلّو البضع المحترم عن العوض، و هو خلاف الاتفاق. و الاكتفاء فى ذلک بالاحتمالات البعيدة التى كلها خلاف الاصل، لايمكن التوصل اليها ايضا بكون الاصل عدمها. و براءة ذمة المولى والاب و غيرهما بعيد.

و رابعها: الاخبار المتواترة معنى الدالة على وجوب المهر بالدخول، الظاهرة فى وجوبها على الزّوج، خرج ما علم تعلّقه بذمة الغير و بقى الباقى. مع انّ الظاهر من الوجوب والامر بالاتيان هو صورة الامكان، و فى مثل الصور المفروضة لامتعلق للوجوب، لعدم العلم به، فلامعنى للامر با لوفاء فيلزم خلّو البضع عن العوض.

و امّا القول باقل مايتموّل فهو ضعيف. لانّه ان قيل باصل البراءة، فلاشيئ اصلا. و ان قيل باصالة عدم التسمية، فحكمها مهرالمثل. و ان قيل بتقدم الظاهر و هوالتسمية على الاصلين فمقتضاه ايضا مهرالمثل، اذهو الظاهر. فكما انّ ظهور التسمية يرفع اصل البراءة فظهور تسمية مهرالمثل يرفع اصل البرءة عن الزائد على اقل مايتمول.

فان قيل: هذا القول مبناه ليس ترجيح الظاهر، بل هو انّ اصل البراءة يقتضى التسمية، لانّ عدم التسمية لاينفک عن مهرالمثل، لكن التسمية ينفک عن اشتغال ذمة الزوج لاجل الاحتمالات المتقدمة.

فنقول: مع انّ هذا لا دخل له فى اثبات اقل مايتمول على الزوج فيعارض بما عورضا به من انّ التفويض الاستصحابى لايوجب مهرالمثل، بل انما هو التفويض اليقينى. فنقول انّ التسمية الاستصحابية لايوجب اشتغال ذمة احد بشيئ، فضلاً عن الزوج.

و ربما يقال: «انّ المرأة حينئذ تستحّق اقل مايحتمل، لااقل مايتمول». و الظاهر انّه ليس قولاً جديداً فى المسألة. فانّ اختيار اقل مايتمول انّما هو لاجل انّه اقل مايحتمل بالنسبة الى المهر. لابالنسبة الى خصوص الزوجين و البلد و غيرهما.

و للعلاّمة هنا تفصيل فى **التحرير**، ضعيف. فقال «اذا وقع الاختلاف فى اصل المهر بعدالدخول، يستفسرهل سمّى‌ام لا. فان ذكر التسمية كان القول قوله مع اليمين. و ان ذكر عدمها، لزمه مهرالمثل. و ان لم يجب بشيئ، حبس حتى يتبيّن». و اورد عليه اولاً بمنع الاستفسار، لانّه انّما يجب مع عدم افادة الكلام فائدة، و قد عرفتها. و ثانياً بمنع تقديم قول مدّعى التسمية فانّه مدعى الحبس لامنكر. و ثالثاً بمنع الحبس من دون

حصول السبب.

و قال فی **القواعد**: «والتحقیق انّه ان انکر التسمیة، صدّق بـالیمین. لکن یثبت علیه قبل الدخول مع الطلاق المتعة، و مع الدخول مهرالمثل. و الاقرب انّ دعواها ان قصرت عنهما ثبت مـا ادعته. ولو انکر الاستحقاق عقیـب دعواها ایّاه، او دعواهـا التسمیة، فان اعترف بالنکاح فالاقـرب عدم سماعه» انتهی. و مراده بـ«النکاح» الوطـی مع اعترافهما بالعقد، کما نقل عنه. و مراده بـ«عدم سماع الـدعوی» التزامه بالمهر، فهذا ابطال للعمل بالاصل و ان لم یصـرح بثبوت مهرالمثل. و شیّدذلک ولده (رضـی الله عنه) فی الشرح و حققه و شدّد الانکار علی الاعتماد علی اصل البراءة.

و قال الفاضل المقداد فـی التنقیح: «اذا اختلفـا فی الاستحقاق فقـالت هـی انی استحق علیک مهـراً. وقال هو لاتستحقین قبلی شیئـاً. فان کان قبل الدخـول، فالقول قوله. لامکان التفویض و المتعة انّما یجب بالطلاق و لم یقع، فالقول قوله. و ان کان بعده فیحتمل ان یکون کـذلک، لامکان براءة ذمته مـن المهر. کما لو زوّجـه الاب و هو صغیر فقیر، او السید و هو رقّ. لکنه نادر فلایلتفت الیه. وح یلزم بجواب سدید» انتهی.

ثم: انّ الشهیدالثـانی (رضی الله عنـه) جعل من فـروع المسأله «ان تدّعی الـزوجة المهر فیقول الزوج نعم لک عندی درهم مثلاً» او «تـدّعی علیه الفاً مهراً فیقول لیس لک عندی مهر». یعنـی ان هذا لیس من التنـازع فی المقدار لانّ النزاع فـی المقدار یستلزم اتفاقهمـا علی الثبوت فی الجملـه، مع ادعـاء کل منهمـا قدراً معینـاً، ولم یجتمعـا فی المثالین.

ثم قال: «و یمکن ان یقـال انّ دعوی اصل المهر غیر مسموعة، بنـاءً علی عدم سماع الدعوی المجهولة. فلابد من تحریرها بالقدر، فیرجع جوابه بالقدر الی الاختلاف فیه». و فیه انّ الـدعوی المجهولة مسمـوعة کما حقق فـی محله، لامکان الاستفسار. و ثـانیاً انّ الجهالة ممنوعة، لتعیّنها فی الشرع- کطالب الدیة وارش الجنایة مع عدم علمه بحقیقته. فقد یمکـن ان یکون المرأة عـالمة بـاستحقاق المهر فـی ذمة الزوج مـع جهالتهـا راساً، لترددها بین التفویض والتسمیة المجهولة لها. کما لو عقدها وکیلها المطلق فی التزویج، او ولیها، او نسیت الحال و علمـت بانتفاء الاحتمالات الموجبة للمهر فـی ذمة غیر الزوج. فیصح دعواها و یجیئ الاقـوال السابقة. و قد عرفت ترجیح مهرالمثـل. و مما ذکرنا یظهر حال مالو ادعت التسمیـة و انکرها فانّ الحکم هو مهر المثل، لانّ الاصـل عدمها، و ظاهر

التسمية ايضاً مطابق لمهر المثل».

ثم: انّه (ره) قال فى المسالک: «ربما يتوهم بعض القاصرين انّ هذه المسألة اجماعية و انّ الاصحاب متفقون على قبول قول الزوج فى المهر مطلقاً. نظراً الى اطلاق المصنف و جماعة قليلين منحصرين: الحكم كذلک. و انّ قول العلّامة بخلافه فى **الارشاد** نادر لايقدح فيه و هوناش من عدم تحرير حقيقة الاجماع على الوجه الذى يصير حجّة عندالاصحاب، و مع ذلک فكلام اكثر المتقدمين- حتى الشيخ فى **المبسوط و النهاية**- خال عن فرض المسألة. و انّما ذكروا مسألة الاختلاف فى قدره خاصةً تبعاً للنّص الوارد فيه. و المتعرّضون لهذه المسألة ذكروها بطريق الاجتهاد. و اختلف لذلک آراؤهم من الواحد فى ازمنة مختلفة، كما اتفق للعلّامة. و المرجع فيها الى ما ساق اليه الدليل على الوجه الذى ذكروه او غيره». انتهى.

و هو كما ذكره. و من جميع ما ذكرنا تعرف انّ حكم ما يتفق كثيراً فى هذه الازمان من ادّعاء الزوجة مهراً مطابقاً لورقة فى يدها من دون بيّنة معتبرة، و كان الزوج منكراً لاصل المهر- اوكان الزوج ميتاً و ورثته صغاراً، او منكرين لاصل المهر، او قائلين بانّا لانعرف شيئاً فى ذلک- فان كان مايدّعيها ازيد من مهر المثل، فيردّ عليه اتكالاً على الظاهر (كما حققّناه) و ان لم يمكن فيه اجراء «اصالة عدم التسمية»، فيرجع الى التفويض، والزّايد على مهرالمثل منفى باصالة البراءة.

لايقال: انّ المثبت للحقوق منحصر فى الامور المعلومة مثل البيّنة واليمين المردودة و نحوهما، وليس فى مثل ما لو كان وارث الزوج صغيراً او غايباً او نحو ذلک مايثبت شيئاً. فكيف يحكم بمهرالمثل؟.

لانّا نقول: انّ الزوجة على ما ذكرنا بمنزلة المنكر. لانّها تدعى الظاهر. والاصل ثبوت المهر و عدم ادائه، فلايحتاج الى الاثبات، لانّه وظيفة المدعى. فالحلف المتوجه عليها فى الحقيقة انّما هو لاجل ادّعاء البقاء و عدم الاخذ. فهذا دعوى تقديرية ثبت الحلف فيها على المنكر و ثبت حقه به. ولوكان المسمى فى الورقة الذى تدعيه اقل من مهرالمثل، فقد فوّت[ت] الزايد عن مهرالمثل على نفسها، بسبب اعترافها بالاقل. مع انّ الظهور الذى يبتنى عليه اثبات مهرالمثل يفيد ظهور هذا القدر من باب البيّنة(كذا) فلااشكال. فان المراد من ظهور المثل ليس محض ظهور المقدار الخاص فقط. بل ظهور كون المهر زائداً على اقل مايتمول، و هو متحقق فى ما نحن فيه ايضاً.

وقال الشهید(ره) فی القواعد: «اذا ادّعت تسمیة قدر، و قـال الزوج لااعلم- و کان قد زوّجـه وکیله ، او قال نسیت- حلـف علی نفی العلـم و ثبت مهرالمثل. و یحتمـل ما ادّعته، اذ لامعارض لها. و کـذا لو ادعت علی الوارث، و اجاب بنفـی العلم». انتهی. و فیه تنبیه علی حکم ما لوکان الوارث صغیراً او غائباً، کما یذکره ایضا.

و امّا لو ادّعی وارث الزوجة علی الزوج مهراً- بمحض انّ الغالب و المتعارف انّ للزوجة مهراً علی الزوج ولـم یثبت اداؤه عنده، و اقرّ بانّه لـم یکن جازماً ببقائه فی ذمتـه، بل انّما یعتمد فی الدعوی علـی ما ذکرنا-: فهو مما لایصغی الیه. و کذلک لـو کان فی یده ورقة کتب فیها مسمی لها ولـم یکن جازماً باستحقاقها الآن کذلک. و کذا لـو کان الوارث ظانّاً بذلک و ادعی الظن ایضـاً. نظراً الی انّ الظاهر عنده تعلّقه بذمـة الزوج و ان احتمل عدم تعلقه بـذمته فی اول الامر. الّا ان یقـال بسماع الدعوی الظّنیـة و کان المدعی علیـه هو الزوج و جوّزنا تحلیفه. و امـا لوکان المدعی علیه هو وارث الزوج، فـلا یتمّ ذلک ایضاً. لانّ التحلیف هنـا لایمکن الّا مع ادعائه علیـه العلم، و هو فرض غـریب. و کذلک لایمکـن له الحلف کما هو مقتضی الدعوی علی المیت.

فان قیل: انّ النصّ الوارد فی «الدعوی علـی المیت ولزوم الیمین الاستظهاری» یدل علی ان ذلک الفرض لیس من افراد ما یجب فیه الیمین. **قلنا**: ما یمکن ان یستدل به علی جواز الدعوی الظنیة ایضاً انّما یسلّم فی ما یمکن تحلیف المنکر بنفسه، لاعلی نفی العلم بفعل الغیر. مـع قطع النظر عن عدم امکانـه او عدم تحقق مثل هذا الفـرض. و من ذلک یظهر انّ المرأة بنفسها ایضاً اذا کانت شاکّةً فـی استحقاقها (مثل ان تشک فی اخذ المهر او ابراء الزوج بحیث لم یبق لها ظن مـن جهة الاستصحاب) فلایجوز لها الادّعاء و لایصغی الیها. و اما مع احتمـالها لانتفاء المهر رأساً- مثل ان تحتمل کون الصـداق فی ذمة والد الزوج، او کون الزوج عبداً زوّجها مولاه، او نحوذلک- فالامر اوضح.

والکلام مع الظـن فی اصل الثبوت فی اول الامـر، کمامّر. و امّا لو ثبـت اصل المهر، فیجوز للوارث الدعوی بسبب الاستصحاب. بـل و للمرأة ایضاً اذا کان الظن الاستصحابی باقیاً لهما. فحینئذ یدعیان بصورة الجزم و یعـامل معهما معاملة الجازم. و من جمیع ذلک یظهر انه لـوسکت الزوجة او الـوارث و لم یعلم من حـالهما انّهما یعلمان ببقـاء حق لهما، اوکانت الزوجة مجنونة، او کان وارث الزوجة صغیراً او غائباً و لم یعلم الحال، فلایجب علی الحاکم استفسـار حالهما ولایجوز استیفاء حـق الصغیر و الغایب و المجنـون. لعدم ثبوت

الاستحقاق، سيّما اذا احتمل ان لايكون المهر فى ذمة الزوج فى اول الامر ايضاً. بل وليس له ان يعتمد على الاستصحاب ولا بالظهور اذا لم يكن مدعى عليه حاضراً او كاملاً.

فانّ غاية الامر انّه يجوز له العمل بعلمه الحقيقى ولو بالاقرار فى مجلس القضاء و ان لم يسمعها غيره. او بالاستصحاب الذى لم يعارضه شيء كالاستصحاب الحاصل باقرار المدعى عليه فى غير مجلس القضاء مع انكاره الآن. او بسبب علمه بالمهر مثلا كما لوكان العاقد هو نفسه، ولم يظهر له مزيل، سيما اذا كان قريب العهد. مع انكار الزوج لاصل المهر و عدم رجوعه الى دعوى الوفاء والابراء.

و اما اذا لم يكن هناک صورة دعوى ولم يدّع احد ولا انكر احد، فما كان عند الحاكم من الاستصحاب فهو معارض باحتمال دعوى المنكر (لوكان حيّاً او حاضراً او كبيراً) الاداء. و هذا الاحتمال ممايعتنى به كماافاده دليل وجوب اليمين الاستظهارى فى الدعوى على الميت، و نظرائه. فلايجوز للحاكم العمل بالاستصحاب مع هذا الاحتمال.

و اما مع وجود المدعى عليه و كماله: فلو كان الظاهر فيه انه لوكان له كلام لذكره، فمع عدم ذكره يحكم الحاكم بعلمه، ولوكان من جهة الاستصحاب بعدم المعارض. و من اجل ذلک لايكتفى الحاكم بالبينة ايضاً فى استصحاب الدعوى على الميت حتى يحلف المدعى على البقاء. فاذا لم يعتمد على ظن عدلين حصل لهما من جهة الاستصحاب[1]، فكيف يكتفى بظن حاصل له من غيره. سيما مع عدم التمكن من اليمين الاستظهارى. ويوضح ذلک ايضاً ان البيّنة اذا اقيمت واثبت المدعى عدالتها، يسأل الحاكم المنكر عن الجرح. و ان كان يجوز له العمل بالبيّنة فقط، لم يسأله. فحجية البينة ايضاً انّما هو اذا لم يعارضها شيئ بالفعل، او لم يكن فى معرض المعارض.

و بالجملة: فالاكتفاء باستصحاب علم الحاكم، او ظهور ثبوت مهرالمثل انّما يجرى فى صورة التداعى. و اما فى صورة السكوت، او عدم كمال المدعى او المدعى عليه، فلايجوز الاعتماد عليها.

و توضيح هذا المقام: انّ الاقوى انّه يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه، سواء كان علماً قطعياً اوظنياً يكون حجة، ككونه شاهداً فى المطلب. فيكون المراد من قولهم «يعمل بعلمه» انّه لايحتاج الى اطلاع غيره من المتداعيين و غيرهما عليه. لا انّه يعمل بعلمه

١: وفى النسخة:.. على الظن بيّنتين عدلين حصل لهما من جهة الاستصحاب.

الحقیقی لابظنّـه. فیجوز الحکـم اذا حصل له الظـن الذی هو منـاط الشهادة مـن جهة الاستصحاب. کما یستفاد من القـواعد الدالّة علی حجیة تلک الظنون بعمـومها، و طریقة عملهم و فتاویهم.

فانهم بعد ما اختلفوا فی جواز عمل الحاکـم بعلمه، افتوا علی جوازه فی مواضع: منها تزکیة العـدل و جرحه. مع ان ذلـک ممایثبت بالظـن، کالاستفاضة و المعـاشرة المفیدة للظن، و غیرهما. و کذلک استثنوا اقرار المدعی علیه عندالحاکم سراً ولو فی غیر مجلس القضاء. فـان ذلک یستلـزم جواز عملـه باستصحـاب مقتضی الاقـرار مع احتمـال الاداء والابراء. و غیـر ذلک مـن المواضع المستثنیـات. فیظهر مـن المواضـع المستثنیات انّ المستثنی منه اعم من القطع، کما لایخفی. ولکـن یظهر فی مسألة الیمین الاستظهاری انّ الاستصحاب الذی هو مناط الشهادة، لایکفی. فکما ان الحاکم لایحکم بلزوم الحق مع البینة الّا بالیمین، فکذلک لایحکم مع کونه عالماً بعنوان الشهادة. نعم لوکان علمه العلم القاطع، فلایحتاج الی الیمین.

والحاصل: انّ ماورد فی مسألة الدعوی علی المیـت من الروایة، یدل من باب التنبیه علی انّ الاستصحاب مع احتمال اداء الحق و الابراء، لایکفی الاّ فی ما کان المدعی علیه فی معرض ادعـاء الاداء، اوالابراء کما لوکـان حیاً رشیداً حاضـراً. و اما لو لم یکـن کذلک (کالمیت والصغیر والغایب) فلا یکفی فیه البیّنة ولا علم الحاکم الذی هو من قبیل البیّنة. و لذلک صرحوافی کتاب الوصایا بـ «انّ الـوصی اذا کان له علی المیت دین یعلمه جزماً، جاز المقاصّـة بدون اذن الحاکم و بـدون الیمین. و اما لو علـم بدین غیره علیـه من باب الشهادة، فلایجوز ادائه عنه» لامکـان تجدّد البراءة.فلاحظ **المسالک** و غیره. فیجب فی الاداء ح الیمین الاستظهاری و المراجعة الی الحاکم لاجل الیمین. نعم لو علم بحق الغیر من باب القطع، فیجوز الاداء بدون [اذن] الحاکم و الیمین.

و [قـال] الشهید الثـانی- فـی شرح کـلام الشهید فـی اللمعة حیـث قال «و یجـوز للموصی استیفـاء دینه ممافی یده، و قضـاء دیون المیت التی یعلم بقـاءها»-: و یتحقق العلم بسماعه اقرار الموصی بها قبل الموت بزمان لایمکنه بعده القضاء، و یکون المستحق ممن لایمکن فـی حقه الاسقاط کالطفل و المجنـون. امّا لوکان اربابهـا مکلفین یمکنهم اسقاطها، فلابد من احلافهم علی بقائهـا و ان علم بها سابقاً. ولا یکفی احلافه ایّاهم الّا اذا کان مستجمعاً لشرائط الحکم. ولیس للحاکم ان یأذن فی التحلیف استناداً الی علمه، بل

لابد من ثبوته عنده. لانّه تحكيم لايجوز لغير اهله. نعـم له بعد ثبوته عنده بالبيّنة، توكيله فى الاحلاف.- الى آخر ما ذكره.

و من فروع هـذه المسألة: انّ استصحاب اشتغـال ذمة الميت بالـزكاة و الخمس وردّ المظالم و غيرها، لايكفى للوصى ولا للحاكم ولاللمومنين عندفقدهما. بل لابد من العلم بالبقاء. فلو احتمل الاداء حين الحياة، او محاسبة عـوضها على فقير كان له عليه دين، او ابراء ارباب المظالم، فلايجوز الاخراج الّا للوارث الكبير من باب الاحسان.

و اما الصورتان اللتان نقلنا هما عن الشهيد(ره) فى القواعـد، فلاينافيان ما ذكرنا. اذ المفروض فيهمـا عدم انكار الـزوج ولا الوارث لاصل المهـر، و كون المـدعى جازمـاً فى الدعوى، فيـرجع مع الحلف على عدم العلـم الى مهر المثل بناءً على الظـاهر. و يحتمل قبول قول الزوجة، لعدم المعارض له. و الرجوع الـى مهر المثل اولى ان لم يكن ماتدعيه اقل منه. **ثم** ان الشهيد الثـانى(ره) ايضاً قـال فى المسـالک «ان هذا الاختـلاف- يعنى الاختلاف فى اصل المهر- لووقع بين ورثتهما، اومن احدهما مع ورثة الاخر فحكمه حكم ما لو وقع بينهما. و مثله مالو ادعته الزوجة و قال وارث الزوج لاعلم الحال، اوكان صغيراً او غائباً» انتهى.

و مقتضى ما ذكره ان الخـلاف السابق يجرى فيه. فمن كان يعتمـد على اصل البراءة ثمة، يعتمد عليهـا هيهنا. و من يعتمد على اثبـات مهر المثل ثمة، يعتمـد عليه هيهنا. و هكذا.. و قد ظهر الوجه مما ذكرناه. و اما وجه سماع دعواها مع صغر وارث الزوج، اوغيبته: فلحمل قـول المسلم على الصـدق و الصحة، مع عـدم المعارض. و البيّنة و اليميـن انما يحتاج اليهما مع المعـارضة و الدعوى. و قد نبّه عليه كلام الشهيـد(ره) الذى نقلناه. نعم يجب عليهما اليميـن للدعوى التقديرية. و هـى انه لو كان للميت و نظـرائه لسان لعلهم كانوا يـدعون عليها الاداء والوفاء، فتحلف علـى البقاء لذلک. هذا كله اذا كـان النزاع فى اصل المهر.

و اما لو تنازعا فى المقدار- بان ادعـت انها تستحق عنده من جهة المهـر مأة دينار سواء كـان ذلک جميعـه او بعضه، و سـواء كان قبـل الدخـول او بعدهـا فقال الـزوج بل خمسون-: فقال فى المسـالک «المشهور بين الاصحاب- لانعلم فيه مخـالفاً ظاهراً- ان القول قول الزوج مع يمينه. سواء كان مايـدعيه ممايبذل مهراً عادة لامثالها ام لا. والاصل فيه قبل الاتفاق ظاهراً **صحيحة** ابى عبيدة». اقول و هذه الاطلاقات لايستفاد من صحيحة

ابی عبیدة. و دعوی الاتفاق علیه ایضاً غیر مسموعة. و المتبادر من الصحیحة هو الدعوی فی المسمی. و انروایة رواها فی الکافی فی **الحسن**، والشیخ فی **الصحیح** عن ابی عبیدة «عن ابی جعفر -ع- فی رجل تزوج امرأة فلم یدخل بها، فادعت ان صداقها مأة دینار، و ذکر الزوج ان صداقها خمسون دیناراً و لیس بینهما بیّنة علی ذلک. فقال: القول قول الزوج مع یمینه».[1]

و رواها الشیخ ایضاً فی الصحیح «عن ابی عبیدة عن ابی جعفر -ع- فی رجل تزوج امرأة فلم یدخل بها، و ادعت ان صداقها ماة دینار. و ذکر الرجل انه اقل مما قالت. و لیس لها بیّنة علی ذلک. قال: القول قول الزوج مع یمینه».[2] فیشکل القول مع اتفاقهما علی عدم التسمیة مع الدخول. فان الفریضة فیه مهرالمثل، فدعوی الاقل من مهر المثل من الزوج فی‌قوة ایفاء الزاید و نحوه. فلایسمع منه.

و کذلک لو اعترفا بالتسمیة [وادعت] انّها اکثر مما یدعیه الزوج. و اشار الی ذلک فی **المسالک** ایضاً. و قال «الحق حمل الفتوی علی ما لواطلقا الدعوی، او ادعی تسمیة هذا القدر وادعت هی تسمیة الازید. بل الشیخ فی المبسوط فرض المسألة فی هذا القسم ثم استشکل فی الصورتین ایضاً. امافی الاولی: فلان الاطلاق کما یحتمل کونه بطریق التسمیة، یحتمل کونه بطریق عوض البضع المحترم و عوضه مطلقا مهرالمثل. و انما یتعین غیره بالتسمیة، والاصل عدمها. و هذا الاصل مقدم علی اصالة البراءة، لوجود الناقل عنها. و اما فی الثانیة: فلان باختلافهما فی قدرها یکون کل منهما منکراً لما یدعیه الاخر. فلو قیل بالتحالف و وجوب مهر المثل، کان حسناً، الا ان اطلاق الروایة الصحیحة المتناول لمحل النزاع یونسُ ترجیح ما اطلقه الاصحاب علی مافیه من الحزازة. و من ثم قال العلامة فی **القواعد**: ولیس بعیداً من الصواب تقدیم من یدعی مهرالمثل».

اقول: و فی ما ذکره نظر. اما فی الثانیة: فقوله «یکون کل منهما منکراً» ممنوع. بل المنکر انما هوالزوج، لانهما یتفقان فی الاقل فالدعوی انما فی الزیادة، و ینکرها الزوج. **لایقال**: ان الزوج یدعی ان المسمی خمسون بشرط ان لایکون معه شیئ. و الزوجة تدعی الخمسین بشرط ان یکون معه خمسون آخر. فالزوجة ایضا منکرة «الخمسین بشرط لا».

۱: وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۱۸ ح ۱.

۲: المرجع، الحدیث. -الحدیثان کلاهما تحت رقم واحد.

لانّا نقول: انکار المـرأة یرجع الـی القید یعنی [الـی] «بشرط لا». و نفی النفـی، اثبات. فیرجع الـی دعواها الزیـادة. و هذا واضح. کما ان رجـوع انکار الزوج الی قیـد «اشتراط الانضمام» واضح.

و اما ما ذکـره العلامة(ره) من تقـدیم قول من یـدعی مهرالمثل: فهـو مبنی علی ان المدعی هو من یدعی خلاف الظاهر. فـاذا ادعت الازید فهو خلاف الظاهر، کم لو ادعی الانقص. و فیه: اولاً: ان کون المدعـی فی جمیع المواضع هو من یدعـی خلاف الظاهر، ممنوع. بل انما هو یتم اذا لم یکن الاصل معه. اذ الذی ذکروه فی تعریف المدعی، امران: احدهما «مـن تُرک لوتَرک». و الثـانی «من یدعی امـراً خفیاً، بان یدعـی خلاف الاصل او خلاف الظاهر». فاذا کان مخالفاً لاحد همـا دون الاخر فیبنی علی الترجیح بین الاصل و الظاهر و تقدیم الظاهر هنا علی الاصل و لیس بواضح.

و هذا لایشبه ما قدمنـاه فی اصل المسألة. اذ مبنی الکلام ثمة (فـی ترجیح الظاهر) کان علی امـور کثیرة لیست بموجودة هنا. فـان النافی ثمة کان بناؤه علـی اصل البراءة رأساً بسبب الاحتمالات النادرة المردودة، او الغیر المـوجودة فی الاغلب. فمحض ابطال الاعتماد علی الاصل بسبب ندرته اوجب مهرالمثل. لانه عوض البضع المحترم، حیث لم یثبت التسمیة. و مع ذلک فقد ینضم الیه اصالة عدم التسمیة الموجبة للتفویض الموجب لمهر المثل، و غیر ذلک ممامر. و اما فی مـا نحن فیه، فالمفروض تسلیم التسمیة فیبقی الکلام مع اصالـة عدم الزیادة و ظهور مهرالمثـل و غلبته. فاما نمنع مقاومـة هذا الظاهر، الاصل، او نقـول: سلمناه ولکن الحـدیث الصحیح اثبت لنـا المخرج عنه. فـان مقتضی قولهم علیهم السلام «البینـة علی المدعی والیمین علی من انکر» و ان اوجـب هنا تقدیم قول مـدعی مهرالمثـل- علی فرض تسلیـم کونه اظهـر من اصالـة عدم الزیـادة- ولکنا نخصّصه بهذه الصحیحة، کمـا خصّص بغیره ایضا فی مواضع شتـی. و تخصیص القواعد فی الفقه لیس ببدع.

و اما الصورة الاولی: فتحقیق الکلام فیها ان الروایة ظاهرة فی الدعوی فی التسمیة. ولادلالةلها فی حکم مهرالمثل وادعاء عوض البضع، مطلقا. فان ظاهر قول الراوی «ادعت ان صداقها مأة دینار» متبادر فی المسمی. کما لایخفی. و کذلک قوله «لیس لها بیّنة علی ذلک». فان البینة انما یمکـن تصویرها (ظاهراً) فی الجزئی الحقیقـی. و ایضا: فلو عممنا الروایة لزم ارجاع الروایة الی اختلافهما فی مهرالمثل. و ح یشکل الجواب بان «القول قول

الزوج» بـل يرجع فيه الـى العرف و العادة. الا ان نفـرض المسألة فـى مالوكانـت المرأة مجهولة الحال اصلاً او نسباً و حسباً، لاالزوج. و هـو فرض نادر و خارج عن فرض التداعى فى المهر ايضاً.

فح نقول: اذا اطلق الدعوى بحيث يمكـن ان ينزل على التسمية و على عوض البضع معاً، بان لايكون ماتدعيه المرأة اقل من مهرالمثل، ولا مايدعيه الرجل اكثرمنه. [ا] و يكون ما تدعيه المرأة مهرالمثل (اواقل) و مايدعيـه الرجل اقل منه. فيشكل الاعتماد فى معرفة حقيقة الدعوى بالاتكال على اصالة عـدم التسمية و القول بان هذا الاصل يقتضى حمل الدعوى على هذه الصورة مع ان الظاهر و الغالب هو التسمية. و كذلک ظاهر الدعوى فى المقدار. فالاظهر هنا لزوم الاستفسار. لكون الدعوى ناقصة.

ولايرد هذا علـى اصل المسألة. فان اصـل المسألة كان دعوى المـرأة المهر، و انكار الرجل لـه مطلقاً. و ذلک لايحتاج الى‌الاستفسار،لان اصـالة البرأة فى جانب الـرجل، اما يعمل عليها فلاحاجة الى معرفة مدعـى المرأة. او لايعمل عليها فيرجع الى مهرالمثل، او «اقل مايتمول». بخلاف مدعى الرجل فى هذه الصورة، فان العمل عليه يتوقف على معرفة حال نفس الدعوى، فبعد الاستفسار فان ظهـر انّ الدعوى فى عوض البضع، فيعمل على ما اقتضـاه من انّ الرجل اذا ادعـى الاقل فهو معنى «ادعـاء انتفاء الباقى» فيحتـاج الى الاثبات. و ان ظهر ان الدعوى فى المسمى، فيرجع الى العمل بالرواية و تقدم قول الزوج. كما مرّ.

۱۶۳: سؤال: هرگاه شخصـی ضعیفه‌ای گرفته باشد، و چنـد اولاد از او بهم رسیده باشد. و در ثانی الحال ضعیفهٔ دیگری گرفته باشد و نتوانسته باشد که به او دخل بکند، و زوج فوت شده باشد. و زوجهٔ غیر مدخوله قبـل از انقضای ایام عده شوهر کرده باشد. آیا باید تفریق کرد؟ یا نه؟.

جواب: عدهٔ وفات برای زوجهٔ غیر مدخوله ثابت است. و حکم نکاح در آن، حکم نکاح در عدهٔ رجعیه اسـت. و خلاصه حکم آن این است کـه هرگاه در عده شوهر کـرده باشد و دخول هم به عمل آمده، حرام ابدی می‌شود. و تفریق باید کرد. خواه هر دو عالم به عده و عالم به حرمت تزویج در آن باشند، یا هر دو جـاهل به هر دو باشند، یا یکی عالم و دیگری جاهل، یـا عالم به یکـی از آن دو امر و جاهل به دیگـری باشند. و اگر دخـول واقع نشده باشـد، از برای جاهل حـرمت ابدی حاصـل نمی‌شود. نهایـت عقد فاسد اسـت و بعد از

انقضای عده از نو عقد می‌تواند کرد. و از برای عالم حرمت ابدی حاصل می‌شود هرچند دخول نکرده باشد. والله العالم.

۱۶۴: سؤال: هرگاه از برای زوج نفقه و کسوهٔ اطفال ممکن نشود، و زوجه صاحب ثروت باشد، نفقه و کسوهٔ اطفال بر زوجه شرعاً واجب است یا نه؟

جواب: بلی هرگاه طفل از خود مال نداشته باشد و پدر هم عاجز از انفاق باشد و جد پدری هم موسر نباشد و مادر هم ملیّه و موسره باشد، بر او نفقهٔ اطفال واجب است.

۱۶۵: سؤال: هرگاه شخصی ضعیفه را تزویج نموده، و در دخل نمودن عاجز. و [ضعیفه] مقدار چهار ماه مرافعهٔ خود را به نزد یکی از ملاهای این ولایت برده. و آن ملّا حکم نموده که باید این ضعیفه یک سال تمام در نزد او بوده باشد. و بعد از چهار ماه، سه ماه دیگر در نزد او بوده. و آن مرد گفته که باید من مداوا نمایم و به شهری دیگر رفته، و سه ماه دیگر در آنجا دوا خورده و بعد از مراجعت چهار ماه دیگر در نزد او بوده فعلی از او متمشی نگردیده. ضعیفه فسخ نموده و به خانهٔ پدر رفته. و چون آن مرد پرلجوج، و پدر ضعیفه نیز مرد فقیر، و صبیهٔ خود را مدت هشت سال بعد از فسخ نگاه داشته تا اتفاق [افتاده] آن مرد به رحمت خدا رفته. و بعد از چند یوم همان ملّائی که این مرافعه در نزد او اتفاق افتاده بود، او را عقد نموده و به شوهر داده، به سبب عنین بودن شوهر. آیا بر آن شوهر ثانی حلال می‌باشد یا نه؟

جواب: دین و دنیا از امثال چنین ملّاها خراب است. اولاً اینکه مرافعه را به غیر مجتهد عادل کسی نمی‌تواند کرد. خصوصاً مسأله عنن و بر فرض تقدیری که کسی دیگر تواند کرد آنچه به گوش آن ملّاها رسیده این است که بعد از ثبوت عجز از مقاربت زنان مطلقاً، و عدم رضای زوجه به زوجیت آن مرد، و مرافعه بردن به سوی حاکم با شرایط، آن حاکم شرع او را از حین مرافعه مهلت بدهد تا یک سال تمام. و بعد از تمام شدن یک سال زوجه مسلط بر فسخ می‌شود. بتفصیلی که در محل خود مذکور است.

بنابر آنچه در صورت سؤال نوشته شده است از حین مرافعه تا حین فسخ و به خانهٔ پدر رفتن، ده ماه گذشته است. بر فرض صحت مرافعه این فسخ قبل از تمام شدن سال چه معنی دارد. پس بناء علی هذا هنوز زوجه در حبالهٔ زوجیت زوج سابق بوده است که زوج متوفی شده. و نکاح ثانی در عدّهٔ وفات شده و نکاح فاسد است. و هرگاه طرفین عالم به عدّه و حرمت نکاح بوده‌اند به مجرد عقد حرام ابدی است. و اگر دخول واقع شده است

حرام ابدی است خواه دانسته و خواه ندانسته و تفریق باید کرد و طلاق نمی‌خواهد. والله العالم.

۱۶۶ : سؤال: هرگاه ضعیفه را پدرش بدون اذن به شوهر داده باشد، و جمعی هم شاهد به عدم رضای ضعیفه می‌باشند. و آن مرد نیز دخل ننموده، و شوهر متوفی. آیا آن عقد باطل می‌باشد؟ و در عدهٔ وفات،آن ضعیفه می‌تواند شوهر نمود یا باید عدهٔ وفات نگاه دارد؟.

جواب: هرگاه به ثبوت شرعی برسد که نکاح بدون رضای زوجه بوده، و بعد از نکاح هم اجازه نکرده و راضی نشده، آن نکاح صورتی ندارد. خصوصاً هرگاه با کره نباشد.

و اما هرگاه با کره بوده باشد هرچند اظهر در آن نیز بطلان عقد است، لکن احوط آن است که در عدهٔ وفات آن را تزویج نکنند و امر ثبوت و عدم ثبوت و مرافعه باید در نزد حاکم شرع- یعنی مجتهد عادل واقع شود. اکثر مفاسد از راه بی اعتنائی به شرع و دین واقع می‌شود. و ملّاهائی که متصدی این امور می‌شوند لااقل در اول مرتبه مسأله را سؤال کنند که فساد آن کمتر باشد. والله الموفق.

۱۶۷ : سؤال: هرگاه هند بعد از مدت سه سال از مفقودالاثر بودن زوجش حامله گردیده و عمرو از او متولد. و بعضی مردم از راه ظن می‌گفته‌اند که هند از بکر حامله شده است، و این عمرو از بکر بهم رسیده است. و بعد از چند وقت دیگر هند مذکوره با وجود مفقود الخبر بودن زوج مذکور به حبالهٔ نکاح بکر مذکور درآمده. و بعد از مدت چند سال دیگر هند مذکوره متوفیه. آیا در اینصورت عمرو می‌تواند که شرعاً مطالبهٔ حق‌الصداق والده‌اش را از بکر مذکور نماید یا نه؟

جواب: بنابر صورت سؤال، عمرو جزماً فرزند آن شوهر مفقود الخبر نیست. و هرگاه معلوم شده که عمرو به زنا بهم رسیده هم ملحق به زانی نمی‌شود، و هم میراث از مادر خود نمی‌برد. و اما تزویج هند با بکر: اگر با وجود علم طرفین به‌حرمت بوده است و می‌دانسته‌اند که شوهر مفقودالخبر است، این زن حرام است. و نکاح آن حرام است. پس این نکاح هم موجب مهر نمی‌شود و زنا را مهر نمی‌باشد. پس دعوی مهر بر فرضی که عمرو پسر مادرش محسوب شود هم صورتی ندارد. و اگر علم به حرمت نداشته‌اند هیچکدام، یا هند تنها علم به حرمت نداشته، پس هند مستحق مهرالمثل است. و بعد از مردن او وارث شرعی ادعای مهر می‌تواند کرد. و عمرو که از زنا بهم رسیده است ادعای

میراث و مهر مادر نمی‌تواند کرد. و اگر معلوم نشود که هند زنا کرده بود، و عمرو هم به وطی شبهه بهم رسیده باشد، در اینصورت ملحق به مادر می‌شود و دعوی مهر- در صورتی که عقد او به بکر بر سبیل شبهه شده باشد- می‌تواند کرد. والله العالم.

۱۶۸: سؤال: هرگاه دختری در حولین ارتضاع خود تا مدت دو ماه با پسر عم خود شیر خورده. به این نحو که در ظرف مدت دو ماه متوالی که والدهٔ مرتضعهٔ مزبوره مریض بوده، مکرر از زوجهٔ عم خود که مرضعهٔ پسر مزبور بوده ارتضاع نموده. و لکن حال از مرضعهٔ مزبوره استفسار کمیّت ارضاع را نموده‌ایم می‌گوید که «تا دو ماه چون والدهٔ مرتضعهٔ مزبوره مریض بوده من مکرر او را شیر داده‌ام، لیکن ده رضعهٔ متوالیه-[و] بلافاصلهٔ ارضاع دیگری- نشده. و یک شبانه روز هم بدون تخلل ارتضاع[از] غیری، شیر نداده‌ام. بلکه گاه من شیر می‌دادم و گاه والدهٔ مریضه‌اش، و گاه هم شیر گاو می‌خورده.

ملخص آنکه: به تقریر مرضعهٔ مزبوره، ده شیر متوالی بدون تخلل شیر والده‌اش یا دیگری، یا یک شبانه روز کذلک، اتفاق نیفتاده. و حال که دختر و پسر متراضعان مزبوران به حد بلوغ رسیده‌اند بنای تزویج مابین ایشان شده. آیا حسب الشرع رضاع مزبوره ناشر حرمت بینهما می‌شود یا نه؟ و در صورتی که ناشر حرمت بینهما باشد، آیا همشیرهٔ نسبیهٔ مرتضعهٔ مزبوره (که شیر مزبور را نخورده باشد) می‌تواند با آن پسر مزوّجه شود یا نه؟ و اخوهٔ نسبیهٔ هر یک از متراضعان با اخوه[۱] نسبیهٔ دیگری تزویج می‌توانند نمود یا نه؟

جواب: نظر به صورت سؤال، تقدیر عددی و زمانی رضاع (هر دو) غیر معلوم الثبوت [است]. خصوصاً با ملاحظهٔ تقریر مرضعه. و اصل هم عدم حصول آنها است. و اما «تقدیر اثری» اعنی نبات لحم و شدّ عظم با دم»: پس در صورت مسؤله نفی آن مشکل است. بلی چون از کلام اصحاب برمی‌آید که باید انتساب این اثر به رضاع مرضعه باشد مستقلاً، و مخلوط شدن چیز دیگر را مضر می‌دانند در نسبت دادن اثر به آن شیر. و ظاهراً خلافی در میان ایشان در این معنی ظاهر نیست. و اصل هم عدم تحقق رضاع شرعی است. و عمومات هم مقتضی حلیّت است.

خصوصاً با ملاحظهٔ این معنی که تتبع احادیث ائمهٔ طاهرین علیهم السلام مفید این

۱: گویا مراد «اخوات» است.

است که امر رضاع بـه این شدّت نیست. و تنگ گرفتن در آن از عامه نـاشی شده که اکثر آنها قلیل و کثیر را موثر در حرمت می‌داننـد. بلکه در اخبار ما حد رضاع به دو سال و یک سال هم وارد شده.[۱] و قدمای اصحاب هم بعضی به آن رفتـه‌اند. و با ملاحظهٔ این امور در صورت مسؤول عنها اظهر حلّیت و جواز نکاح است. بلکه خلاف آن را در کلام فقها نیافتم. ولکن احوط ترک آن اسـت. به جهت احتمال تأثیر از راه عمـوم و اطلاق اخبار، و خروج از خلاف ابن جنید نیز. اما احتیاط واجب نیست.

و بر فرض تحقق رضاع محرم، اظهر جواز تزویـج همشیرهٔ نسبیهٔ مرتضعهٔ مزبوره است با بـرادر رضاعی همشیـره‌اش. و همچنین اخوهٔ نسبیهٔ هـر یک از متراضعیـن در اخوات نسبیهٔ دیگری جایز است تزویج بینهم. والله العالم.

۱۶۹ : سؤال: در نفقه و کسـوهٔ زوجهٔ حـاملهٔ متـوفی عنهـا زوجها، رأی شـریف بـه کدامیـک از اقوال اسـت؟

جواب: از مال شوهر نفقه ندارد. اجماعاً . و همچنیـن از مال حمل ، علـی الاظهر الاشهـر بین المتاخـرین. و جمعی از قدما بروجوب آن از مال حمل فتوی داده‌اند. و قول اول اظهر است.

۱۷۰ : سؤال: منزله را در رضاع اعتبار می‌فرمائید یا نه؟

جواب: اظهر عدم [اعتبار] منزله است. بلی اعتبار احوط است.

۱۷۱ : سؤال: هرگاه مادر که هند باشد (مثـلاً) چنان داند که ولایت در عقد نکاح از برای او ثابت است شرعاً، و دختر صغیر خـود را به زید نکاح منقطع نماید. و شخصی هم غافل از اینکه مادر را ولایتی نمی‌باشد اجرای صیغه نماید ولایةً ، و شروط عقد منقطع (از تعیین مهر واجل) به عمل آورد. آیا عقد صحیح اسـت یا فاسد ؟ و برفرض فساد آیا آثار نکاح از حلیـت و محرمیت آن مـادر بر زیـد، و حرمت نکـاحش بر او، بـر آن عقد متـرتب می‌شود؟ یا نه بلکه زید می‌تواند که هند را نکاح نماید؟.

و برفرض عدم ترتب اثر، چون مادر چنان می‌داند که بر زید مذکور محرم است، و زید هم چنیـن می‌داند کـه آن زن بر وی محـرم است، با هـم نشست و برخـواست بـه عمل

۱: وسایـل: ج ۱۴، ابواب مایحرم بـالرضاع، بـاب ۲، ۱۳، ۱۶و۱۷- توضیح: محـدثین و فقها، این احـادیث را نپذیرفته‌اند زیرا «نادر» و مرسل و غیر مستند هستند.

می‌آورند، و چنانکه متعارف است شوخی و ظرافت با یکدیگر می کنند، و اصلاً و قطعاً پروا نمی کنند. آیا حکـم جاهل به مسأله بـر آنها جاری است و چون معذور نخـواهند بود آثم خواهند بود ؟ یا آنکه حکم غافل بر آنهـا جاری است و آثم نیستند؟. و علی ای تقدیر آیا بر آن شخص که اجرای صیغه نموده است عقابی خواهد بود یا نه؟

و به هر تقدیر آیا بر اوست که ایشان را اخبـار کند بر فساد عقد بعد از تذکر فساد-؟ یا نه؟. و برفرض اینکه بر او باشد اخبار، آیا هرگاه آن زن و مرد از بلد عقد دور باشند و دست عاقد به ایشان نرسد، عاقد باید چه کند که از عقاب و معصیت برهد-؟.

جواب: مادر را ولایتـی بر فـرزند صغیر نیسـت (علی المعـروف بین الاصحـاب، بل المتعین فی المـذهب) و به منزلـۀ فضولی است. پـس هرگاه این عقـد تمتع صغیره را از برای کبیر چنان قرار داده که مدت آن قبل از دخول بلوغ منقضی می‌شود، پس آن عقد از اصل بـاطل است. و بر او هیـچ ثمری مترتـب نمی‌شود. و هـرگاه مدت [تا] بعـد از بلوغ برجاست، [اگر] صغیره بعد از رشد و بلوغ اجـازه کند، صحیح است. ولکن آثار عقد که از جملۀ آنها محرمیت و حـرمت مادر زن باشد، حاصل نمی‌شود مگـر بعد از اجازه. هرگاه اجازه به عمل نیاید مادرزن را می‌تواند نکاح کند. چنانکه در صورت سابقه هم چنین بود.

و به هر حال شوخـی‌ها و ظرافت‌ها اگر از باب ریبه و تلـذذ بوده آن در حال محرمیت هم حرام است. چه جای آنکه در حال عدم [محرمیت]. و اگر همان نظر کردن بوده از غیر تلذذ و ریبه، پس اگر غافل بالمره بـوده است از وجوب تحصیل مسأله، و چنین دانسته که محرم است، بر او گناه نیسـت. و هرگاه مقصر باشد، گناه کرده (در غیـر آنچه جایز است [از] نظر و تکلم نسبت به اجانب). و چارۀ آن استغفار و توبه است.

و آن شخص عاقد در اصل عقـد عاصی است هرگاه عالم یا «جاهـل غیر غافل مقصر» بوده. و باید توبه کند. و برفرض تقدیری که غـافل بالمره بود عاصی نیست. و به هر حال هرگاه بداند که بالفعل ثمرات عقد بـر آن مترتب می‌شود و آنها بر آن حال مستمرند، لازم است که خبر کند ایشان را به فساد عقد.

۱۷۲ :سؤال: اختلافاتی که واقع است در کتب فقها در خصوص حد رضاع، راجح در نظر فیـض منظر کدامیک مـی‌باشد؟ و «انبـات لحم و شدّ عظـم» به چه عنوان حـاصل می‌شود؟.

جواب: تحقق اثر انبات لحم و شدّ عظم بسیـار صعوبت دارد. و این، اثرش بسیار کم

ظاهر می‌شود.

بلی بعضی اوقات ظاهر می‌شود مثل ده بیست مرتبه یا بیشتر شیر بخورد. اما به این نحو که هر دفعه از پستان بمکد تا سیر شود و دست بردارد. و [یا] (اگر چنین نباشد بلکه) هر دفعه شیر ناقص بخورد و در بین این شیرهـا نه شیر دیگری بخورد و نه غذای دیگر، یا در چند شبانه روز به این نحو شیر بخورد، در ایـن صورت‌ها جزماً انبات لحم و شدّ عظم، می‌شـود بدون تحقق آن دو علامـت دیگر که یکـی «اعتبار عدد» است و دیگـری «اعتبار زمان». و اقوی در نظر حقیر در اعتبار عدد «پانـزده شیر» است که در میان آنها شیر کسی دیگر را نخورد. و در زمان، معتبر یک شبانه روز است که نه شیر دیگر در میان آن بخورد و نه طعام و شراب.

۱۷۳ : سؤال: هرگاه زیـد هند را به حبالـهٔ نکاح خود درآورد و عقد منـاکحه جاری و مبلغ کلی نقـد و جنس از زید گرفتـه. و حال که می‌خـواهد تصرف کند اولیـای زوجه را سخن اینکـه «صداق را بده و زوجـهٔ خود را تصرف کن» و زیـد را بالقوه استطـاعت ادای صداق، حال نیسـت. آیا شرعاً می‌رسد کـه در چنین حال مانع تصرف زیـد زوجهٔ خود را بشوند یا نه؟ و نقد جنسی که از زید گرفتـه‌اند می‌تواند زید به عوض صداق محسوب نماید یا نه؟

جواب: در دخول بالغهٔ رشیـده، اولیا را اختیاری نمی‌باشد. لکن در صـورتی که مهر مؤجـل نباشد، زوجه مـی‌تواند ممانعـت کند از دخول قبل از اخـذ مهر بایسار اتفاقاً، و هرچند زوج معسـر باشد علی الاشهـر الاظهر. و اموالی کـه [به خانه زوجـه] برده است هرگاه بـه نهجی برده است که شـرعاً استرداد آن جایز بـاشد می‌تواند مطـالبه کند و در عوض صداق محسوب دارد. والا، فلا.

۱۷۴ : سؤال: زید معسر صبیـهٔ بالغهٔ رشیدهٔ عمـرو را (باذنها و اذن ابیها) بـه حبالهٔ نکاح خود در آورده. و در ضمن العقد زید مزبور با عمر و مذکور- که وکیل صبیه‌اش بوده- شرط نمـوده است که عنـدالیسر و الاستطاعـه صداق معین را مـی‌دهم. و حال کـه زید می‌خواهد که زوجهٔ خود را متصرف شود عمرو کـه پدر زوجه باشد می‌گوید «صداق زوجه را بده و بعد او را تصرف کن». نظر به عدم استطاعت زید مزبور و شرط مذکور می‌تواند پدر زوجه مانع از تصرف زوج شود یا نه؟ یا آنکه بگـوید هرگاه استطاعت نداری زوجهٔ خود را طلاق بده آیا از او می‌شنوند یا نه؟

جواب: امر تصرف زوجهٔ بالغهٔ رشیده به اولیای او رجوعی ندارد. و در صورتی که [در] مابین چنین گذشته باشد که مهر دین باشد در ذمهٔ زوج تا حین استطاعت، و زوجه خود را به تصرف بدهد و انتظار ادای مهر نکشد، پدر زوجه منع نمی‌تواند کرد. و علی ای تقدیر در امر طلاق زوجه، اولیای او را بر زوج تسلطی نیست. والله العالم.

۱۷۵: سؤال: شخصی غلامی و کنیزی را دارد، و ارادهٔ تزویج ایشان را دارد. آیا همان اذن مولی کافی است؟ یا محتاج به صیغه است؟. و صیغه به عربی و فارسی از جانب مالک (مولی) به چه نحو باید گفته شود؟.

جواب: اگر غرض تزویج است (یعنی اینکه زن و شوهر باشند) باید صیغه خوانده شود. و ظاهر این است که ایجاب و قبول هر دو در کار باشد. لیکن عبدو امه را اختیار نمی‌باشد بلکه مولی می‌تواند که ایشان را اجبار کند بر ایجاب و قبول یا خود از جانب هر دو ایجاب و قبول کند. مثل اینکه بگوید «انکحت ریحانة من بلال علی دینار» و باز خود بگوید »قبلت لبلال علی الصداق المذکور». و مهر [او را] از مال خود می‌دهد. و دور نیست که ذکر مهر و مهر دادن هم واجب باشد هرچند جمعی از علما مستحب دانسته‌اند. و اگر مولی غیری را وکیل کند در اجرای صیغه، وکیل بگوید «انکحت ریحانة باذن مولاها من بلال علی الصداق المعین» و طرف قبول بگوید «قبلت لبلال باذن مولاه علی الصداق المعین». اینها در وقتی است که غرض تزویج باشد.

و اما اگر غرض «تحلیل» باشد- هرچند در مسأله خلاف است، و اخبار متعارضند لکن- اظهر جواز است. و در اینجا شرایط نکاح در کار نیست همین مجرد اینکه مولی کنیز خود را به غلام خود یا غلام دیگری حلال کند، حلال می‌شود. و اظهر آن است که در اینجا نیز صیغه در کار است، یعنی مولی لفظی بگوید که دلالت بر «انشاء تحلیل» کند. و ظاهر این است که مولی در اینجا قائم مقام قبول عبدهم هست، دیگر قبولی در کار نیست. اما در غیر عبد خود: احوط بلکه اظهر این است که آن شخص محلل له یا مولای آن (اگر عبد باشد) نیز قبول بکند. والله العالم.

۱۷۶: سؤال: هرگاه دختری از زنا حامله شده باشد، بعد از چهار ماه کسی او را خواهد تزویج نماید. عده دارد یا نه ؟ و فرق مابین زانی و غیر زانی در تزویج او هست یا نه؟

جواب: هرگاه آن دختر بی شوهر بوده، از برای زانی جایز است عقد آن بدون عده. و

به جهت غیر زانی هـم جایز است بدون عده داشتن از برای زنا. خـواه شوهر داشته بوده است یا نه. (کذا) بلی دور نیست که ترک دخول به او قبل از گذشتن چهار ماه و ده روز از حین انعقاد نطفه، احـوط باشد. ولکن الحال وجوب آن بر حقیـر معلوم نیست، و اشهر و اظهر آن است که از برای غیر حامله هم عـده نباشد، هرچند غیر زانی او را بگیرد. ولیکن احوط ایـن است که از برای غیـر زانی عده بـدارد. بلکه از **موثقهٔ** اسحق بن جریـر ظاهر می‌شود که خـود زانی هم تا «استبراء» نکند تـزویج نکند.[1] و عمل به آن طـریقهٔ احتیاط است.

۱۷۷ : سؤال: هرگاه شخصی از برای پسر بزرگ خـود زنی گرفته و بعد از مدت شش ماه پسر فـوت شده، و آن زن حامله می‌باشـد. و این پسر با پدر خود «جمـع المال» بوده، یعنی مال معینـی از خود ندارد. و حال ارث و مهر این زن چـه صورت دارد؟ و آن طفل را چه باید نمود؟ و آن شخص را چند نفر دیگر اولاد ذکور و اناث- غیر این متوفی- می‌باشد، حقوق هر یک را بیان فرمائید. و مدت عده این زن را بفرمائید.

جواب: هرگاه پدر مال موجود خود را مهـر پسر بزرگ خود کرده، همان مال حق زن است. و آنچه نقد در ذمهٔ پسر مهر زن شده بر گردن آن پسر است هرگاه مالی دارد از مال او می‌دهنـد. و هرگاه ندارد خـدا بدهد. و اینکـه نوشته اسـت که پدر و پسر جمـع‌المال بوده‌اند: همبهری و «شراکت ابدان» باطل است هرکی هرچه تحصیل کرده مال او است. و هرگاه مالی در دست هر دو باشد و دست هر دو بر او مساوی باشند، بینهما علی السویه قسمت می‌شود. هرگاه دعوی مابین طرفین بشود بـاید به مرافعهٔ شرعیه حاضر شوند. به هر طریق گفتگـوی جمع المالی و ادعای مالـی محتاج است به مرافعه. و بعـد از مرافعه هرگاه مالی بـرای پسر ثابت شد مهر و دین زن را از آن مال مـی‌دهند و تتمهٔ مال او را در میان ورثه قسمت می‌کنند. شش یک را به پدر می‌دهند و هشت یک را به زن. و باقی مال حمل است نگاه دارند تا متولد شود.

و سایر اولاد آن شخص را تا آن شخص در حیات است نصیبی از مال آن شخص نیست از باب میراث. و بعد از وفات او «کما فرض‌الله» قسمت می‌کنند. و عدهٔ این زن یا چهار ماه و ده روز است یا وضع حمل، هر کدام مدت او بیشتر است عدهٔ او همان است.

۱ : وسائل: ج ۱۵، ابواب العدد، باب ۴۴ ح ۱.

۱۷۸ : سؤال: هرگاه زوج قبل از دخول فوت شود، زوجه نصف مهر را مطالبه می‌نماید یا کل مهر را؟

جواب: مشهور کل مهر است. ولکن احادیث معتبره دلالت بر تنصیف دارد[۱]. احتیاط در این است که صلح کنند بر نصف.

۱۷۹ :سؤال: هرگاه شخصی زوجه داشته باشد و مضاجعه را به آن زوجه موقوف کند. یا زوجه‌های متعدد داشته باشد و ترک مضاجعه را با همه بکند، مانعی دارد یا نه؟

جواب: اصل مضاجعه واجب است و بدون رضای زوجه ترک نمی‌تواند کرد.

۱۸۰ : سؤال: هرگاه دو طفل با هم وطی کرده باشند و فاعل خواهر مفعول را گرفته و اولادی از او بهم رسیده باشد. آیااین طفل حرامزاده است یا نه ؟ و بعد از علم به حرمت محتاج به طلاق زوجه است یا نه؟

جواب: اگر طرفین علم به حرمت نداشته باشند، آن طفل حرامزاده نیست. و بعد از علم به حرمت، طلاقی در کار نیست.

۱۸۱ : سؤال: هرگاه زید با هند در حینی که ذات بعل بوده زنا نموده. آیا در اینصورت صبیهٔ هند مذکوره را- که قبل از ایام زنا متولد شده بوده است- شرعاً زید زانی می‌تواند در حبالهٔ نکاح خود درآورد یا نه؟

جواب: مشهور میان علمای امامیهٔ، حرمت است. و احوط اجتناب است. والله العالم.

۱۸۲ : سؤال: زید همشیرهٔ خود را به عمرو داده، و همشیرهٔ زید مزبور متوفیه. و اولادی که از او مانده زوجهٔ زید مذکور شیر می‌دهد به قدر دو سه ماه. آیا می‌تواند زید مزبور صبیه[ای] که همین زوجه که فرزند عمرو مذکور را شیر داده است دارد، به جای همشیرهٔ متوفیه به عمرو مزبور بدهد یا نه؟-

جواب: نمی‌تواند بدهد. والله العالم.

۱۸۳ : سؤال: چه می‌فرمایند در اینکه شخصی صبیهٔ خود را که قابل تمتع نباشد

۱ : وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۵۸ح ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ (و۱۳)، ۱۴، ۱۵، ۱۶.- و دلالت می‌کند بر کل مهر احادیث: (۲۰) ۲۱، ۲۲، ۲۳و۲۴ همان باب.

به عقد انقطـاع دیگری درآورده، و اصلاً قصد تمتـع ندارد. آیا داماد محـرم والدهٔ صبیه می‌شود یا نه؟

جواب: هرگاه عقـد تمتع در مدت قلیلی بشـود که در آن به هیچوجـه تمتع ممکن نباشد، باعث محرمیت نمی‌شود. و اگـر مثلاً صغیره را صیغه بخواند در وقت دو سالگی به مدت چهار پنج سال که در اواخر مدت لذتی از آن می‌تواند برد. هرچند به بوسیدن، یا نگاه کردن، یا بغل گرفتن باشد باکی نیست که دخول کردن نباشد محرم می‌شود. والله العالم.

۱۸۴ : سؤال: هرگاه ربیبـهٔ طفل شوهر والده‌اش را شیـر بدهد. آیا والـدهٔ طفل بر پدرش حرام می‌شود یا نه؟

جواب: حرام نمی‌شود. والله العالم.

۱۸۵ : سؤال: هرگـاه زوجهٔ برادر، طفـل همشیرهٔ او را شیر دهـد. آیا نشر حـرمت می‌کند یا نه؟

جواب: اظهر عدم حرمت است و احوط اجتناب است.

۱۸۶ : سؤال: زید متوفـی و از او چند نفر اولاد مانـده، سه نفر اناث کبیـره، و دیگر صغیره. و مال صغـار در نزد والدهٔ آنها می‌باشـد. همشیره‌های کبار ادعا می‌نمـایند که حضانت صغار بما مـی‌رسد. و عمه و پسرعمه نیز این مطلب را ادعا مـی‌نمایند. استدعا آنکه بیان فرمائید که حضانت صغار به کدام می‌رسد؟.

جواب: در صورت مسـأله هیچیـک از همشیره‌ها و عمـه و پسر عمـه مزاحـم مادر نمی‌توانند شد. والله العالم.

۱۸۷ : سؤال: هرگاه شـوهر هند متوفی، و هنـد ادعای صداق و ثمن مـی‌نماید. و وراث در این خصوص مساهله می‌کنند. و دو طفل صغیر نیز از او مانده و در نزد جده‌شان می‌بـاشند، و والده ادعای حضـانت اطفال را می‌نمـاید و جده نیز همـان ادعا را دارد و صغار را به والـده‌شان نمی‌دهد. استـدعا آنکه بفرمائیـد اولویت کـدام بیشتر است؟ وضعیفه صداق و ثمـن باید از ترکهٔ شوهر بگیرد یا نه؟-؟.

جواب: در باب دعوای صـداق و ثمن به مرافعـهٔ حاکم شرع رجـوع کنند. و در باب حضانت در صورت سؤال، مادر مقدم است. والله العالم.

۱۸۸ : سؤال: هرگـاه زید در ایام حیـات خود قـدری رخوت به جهـت اولاد خود و

عروس و زوجات خود خریداری نموده، و به ایشان هر یک داده باشد. و بعضی آنها پوشیده باشند و بعضی دیگر نپوشیده باشند، و صغیری هم از زید باقی مانده باشد. در این صورت رخوت مزبوره تعلق به ایشان دارد که به جهت ایشان گرفته است و تسلیم نموده است-؟ یا اینکه باید بین الورثه قسمت کرد؟.

جواب: رخوت مزبوره مال ورثه است. هر یک به قدر رسد می‌برند. مگر اینکه تملیک آن را به ثبوت شرعی برسانند. والله العالم.

۱۸۹: سؤال: زید قدری زمین املس در نکاح زینب نموده، و قید و شرط اشجاری ننموده است. و زید قدری اشجار پیش از آنکه زمین مزبور را در نکاح زینب کند به عمل آورده بوده است. و قدری اشجار هم بعد از آنکه زمین را در نکاح کرده است، به عمل آورده است. و زینب هم هرگز اظهار ننموده است که من رضا هستم که اشجار در این زمین به عمل بیاوری، یا رضا نیستم. آیا بعد از فوت زید زینب می‌تواند ادعا بکند به ورثهٔ زید در خصوص اشجار یا نه ؟

جواب: هرگاه زمین را داخل صداق کرده و قید اشجاری نکرده، اشجار داخل نیست، و اشجاری که بعد غرس شده هرگاه از برای زن غرس نکرده و به او نبخشیده است مال ورثه است. بلی هرگاه اذن نداده به این نحو که شوهر را مرخص کرده باشد در غرس اشجار به جهت خود بی اجرت و عوض، در اینصورت می‌تواند دعوی اجرت‌المثل ایام گذشته بکند و اشجار مال ورثه است. و در صورت مزبوره زینب می‌تواند که بگوید اشجار را از زمین او بکنند و زمین را هموار کرده به او رد کنند. والله العالم.

۱۹۰: سؤال: ادخال بعض حشفه در فرج زن شوهردار باعث وجوب غسل و تحریم ابدی می‌شود یا نه ؟ و فرقی مابین قبل و دبر هست یا نه؟

جواب: فرقی مابین قبل و دبر نیست. و تا ختنه گاه اگر داخل نشود نه غسل واجب می‌شود و نه تحریم ابدی. و هرگاه تا ختنه گاه مرد داخل فرج زن شد باعث وجوب غسل و تحریم ابدی می‌شود. مراد از التقاء ختانین که در احادیث و کلام فقها است همان غایب شدن ذکر است در فرج تا حد ختنه گاه. والله العالم.

۱۹۱: سؤال: شیربهائی که متعارف است که می‌گیرند- به این نحو که کسی می‌آید به خواستگاری دختر شخصی، آن شخص قبول می‌کند به شرط اینکه مثلاً پنج تومان بدهد به آن شخص. و گاه است که این را مادر می‌گیرد، یا برادر، یا عمو، یا غیر اینها-

گرفتن آن حلال است یا نه ؟ و بعد از آنکه گرفت آیا آن شخص دهنده استرجاع می‌تواند کرد یا نه؟

جواب: آنچه در بادی نظر به گمان حقیر می‌رسد آن است که اگر شرط را در ضمن عقد نکاح درآورند (اعم از آنکه دختر شرط کند یا ولی بر فرض ولایت)[1] حلال و لازم خواهد بود. به جهت آنکه شرط مشروع است و منعی از برای آن نمی‌دانم. و اگر شرط نکند نیز ظاهر حلیت است مادامی که پشیمانی زوج ظاهر نشده است. و اگر بعد از تزویج پشیمان شود و خواهد که به آنچه داده رجوع کند، آنچه از آن مال موجود باشد می‌تواند استرداد کند. به جهت آنکه به عقد لازمی منتقل نشده و بر ملک سابق باقی است.

و این از بابت هبهٔ معوضه نیست، به جهت آنکه عوض بضع به غیر صداق چیزی نیست، و این که داخل صداق نیست. و در هبهٔ معوضه اقباض از طرفین تا نشود لزوم ندارد، پس نتوان گفت که اینجا، عوض، رضا و قبول ولی، است نه دختر و بضع آن، تا بگوید که این پول را دادم و رضای ولی را گرفتم.

بلکه این داخل هدیه «مصانعه» و «مکافات» نیز نخواهد بود. و همچنین در تحت هیچیک از عقود نیست. و این مانند «اباحه» است. و تسلیط غیر است بر مال خود. و ظاهر این است که مجرد تصرف بلکه تبدیل عین به شیئی دیگر منشأ لزوم نمی‌شود، و رجوع به هبهٔ آنها می‌توان کرد، و همچنین به نماء موجود. بلی اگر تلف بالمره شده است دیگر دلیلی بر رجوع به آن نیست. و از این سخن غفلت نکنی در صورتی که ملکی در ذمه خریده باشد و بعد از آن این پول را در قیمت بدهد که این هم بدل عین است و می‌توان استرداد کرد. به جهت آنکه آن ملک بدل آن پول نیست، بلکه بدل، آنچه که در ذمهٔ مشتری بود، می‌باشد.

۱۹۲ : سؤال: پدری از برای پسر خود دختر بالغه[ای] را ولایتاً عقد نموده. و بعد از آن ، پسر آن دختر را قبل از دخول طلاق داده.آیا پدر می‌تواند آن دختر را بگیرد یا نه؟

جواب: معقودهٔ پسر بر پدر حرام است. هرچند دخول نکرده باشد.

۱۹۳ : سؤال: هرگاه والد زوج عینی را (مثل ملکی یا باغی) از مال خود داخل مهر

۱: و همین طوراست اگر براساس وکالت از طرف دختر باشد.

زوجهٔ ولد صغیر یا کبیر خود کند، بدون اینکـه در اول والد به آنها ببخشد یا به نحو دیگر منتقل کند. آیا صحیح است و لازم است ؟ یا نه؟

جواب: بلی صحیح است و لازم است. و نقل کردن عیـن به ولد قبل از داخل کردن به صداق ضرور نیست.

۱۹۴ : سؤال: حد رضاع را بیان فرمائید.

جواب: هر گاه پانزده عدد شیر از پستان بخورد کـه هر مرتبه سیر شود و دست بردارد که شیر زنی دیگر در میانهٔ آنها نباشد، نشـر حرمت می‌کند. به شرط آنکه شیر از ولادت بهم رسیده بـاشد و خود به خود نباشـد، و طفل شیر خوار هم از دو سال بیشتـر نداشته باشد. و همچنیـن هر گاه یک شبانه روز غـذای طفل از آن شیر باشد و شیـر کسی دیگر [را] نخورد، بلکه هیچ ماکول دیگر نخورد، [و] هر وقت از آن شبانه روز که خواهش شیر کند شیر سیر بخورد از همان زن. و همچنین هر گاه گوشت طفل از آن شیر حاصل شود و استخوان او از آن سخت بشود. به شرط آنکه مستقل باشد شیر در این تأثیر که مخلوط به چیز دیگر نشود و گوشت حاصل از هر دو شود، که در آن وقت اثری نمی‌بخشد. و ثمرهٔ این تقدیر سومـی کم‌ظاهر می‌شود. و از جملهٔ ثمرات آن این اسـت که طفل در چندین روز غذای او منحصـر باشد در آن شیر، نهـایت پانزده عـدد شیر که سیر بخـورد و دست بردارد اتفاق نشـده باشد، بلکه هـزار مرتبه (مثلاً) شیـر خورد اما هیچکدام بـر آن نهج نبوده. و همچنین در یک شبانه روز در بین این هـزار شیر اتفاق نیفتاده که بر نهج عادت غذای آن طفل همیـن شیر باشد به این نحـو که هر وقت گرسنه شـود شیر بخورد. و در اینصورت جزم حاصـل شدن به انبات لحم و شد عظم ممکن اسـت از برای همه کس، و در کمتر از اینهم ممکن اسـت که جزم حاصل شود به جهـت طبیب حاذق. و دور نیست که قول یک طبیب حاذق عادل کافی باشد، اگر چه احوط اعتبار دو طبیب است.

و برهریک از تقدیرات که در حد رضاع گفتیم، شرط است که فحل یکی باشد، یعنی شیر یک مرد را بخورد.

۱۹۵ : سؤال: شخصی از غُلات دختری از شیعهٔ امامیه گرفته بود. و آن زن فوت شد. و بعد از آن، مـرد مسلمان شد. و آن زن مادری دارد. آیـا میراث و مهر او چگونـه قسمت می‌شود.؟.

جواب: آن عقد باطل است. و میراثی از برای شوهر او نمی‌باشد. میراث او و مال مادر

او است. و هـرگاه آن زن عالم بـه حرمت و فساد عقـد نبوده، مستحق مهرالمثـل است هرگاه دخول شده باشد. و او را هم به مادر او می‌دهند.

۱۹۶ : سؤال: هرگاه شخصی غالی زنی داشته باشد و هر دو مسلمان شوند در عده آیا عقد جدید می‌خواهد یا نه؟

جواب: همان عقد اول بر حال خود باقی است و احتیاج به تجدید عقد نیست. و اگر مدخوله نباشد به مجرد اسلام احدهما عقد باطل می‌شود.

۱۹۷ : سؤال: در صورتی که زوجـه ادعای عنن می‌نموده باشـد، زوج قبول نداشته باشد عیب مذکـور را. و از زوجهٔ سابقه بر این ولدی هم از برای زوج مـزبور حاصل شده بوده او را بیان فرمائید.

جواب: دعوی عنن باید بـه مرافعهٔ مجتهد عادل جامع‌الشرایط طـی شود، و تا ثابت نشود، احکام بر آن مترتب نمی‌شود.

۱۹۸ : سؤال: حضانت طفل با مادر است یا پـدر ؟ و هرگاه هیچیک زنده نباشند حضانت با کی است؟.

جواب: مشهور میـان علما- بلکـه اجماعـی ایشان اسـت، چنانکـه بعضی دعـوی کرده‌اند مثل ابن ادریس- این است که در مدت رضاع حق مادر است، هرگاه مادر تبرعاً به او شیر بدهد، یا اجرت بگیـرد مساوی دیگران، یا کمتر. و صاحب **مسالک گفته** است که خـلافی در ایـن نیست. ولکـن ابن فهـد در **مهذب** گفته اسـت « وقع‌الاجماع علی اشتراک الحضانـة بین‌الابوین مدة الحولیـن، و علی سقوطها بعد البلـوغ و الخلاف فی مابینهما». و گـویا مراد از اشتراک که دعوی اجمـاع بر آن کرده این است کـه هر یک را فی‌الجمله در ولد حقی هست. مثل اینکه در صـورت سابق حق مادر است، و در صورتی که شیر ندهد یا اجرت بیشتر خواهد و پدر او دیگری را از برای رضاع بگیرد. در اینصورت حق مادر از حضانت ساقط می‌شود.

چنانکـه مدلول چندیـن روایت است که از جملـهٔ آنها **روایت** ابوالعباس[۱] و **موثقهٔ** داودبن الحصین است، و در آخری تصریح شده است کـه «مادام الرضاع بینهما بالسویه» است .[۲] و باید حمـل کرد آن را بر این تفصیل که گفتیـم. و شاید مراد ابن فهـد هم این

۱و۲: وسائل: ج ۱۵، ابواب احکام الاولاد، باب ۸۱ خ ۳ و ۱.

باشد. لکن اجماعی بودن این معنی مشکل است. به جهت آنکه در صورت اخیره هم دوقول است. و به هر حال در صورت اولی شکی و خلافی نیست که حضانت با مادر است. و در صورت ثانیه اقوی این است که با پدر است. هرچند که ظاهر دعوی اجماع ابن ادریس خلاف آن است، به جهت اخبار کثیره و لزوم عسر و حرج در بسیاری از صور.

و عمده در مسأله بیان حال بعد «از شیرواشدن تا بالغ شدن» است. و در آن هم اختلاف عظیمی است. و احادیث هم اختلاف بسیار دارند. و اشهر اقوال این است که مادر احق است به دختر و پدر احق است به پسر تا هفت سال. و استدلال کرده‌اند بر این [به] جمع بین احادیثی که بعضی دلالت می‌کند بر اینکه حضانت حق مادر است مطلقاً تا هفت سال، علی الاطلاق، یعنی بدون تعیین پسر و دختر. و بعضی [دلالت دارند] بر اینکه حق پدر است، علی الاطلاق. پس آنها را حمل کرده‌اند به دختر به جهت مناسبت تربیت او با مادر. و اینها را بر پسر به جهت مناسبت با پدر.

و حق این است که محض جمع بین‌الاخبار دلیل نمی‌تواند بود، چنانکه در اصول تحقیق کرده‌ام. و اعتبار مناسبت هم اضعف از آن است. ولکن می‌توان گفت که شهرت در این مقام با اجماع [که] ابن ادریس بر این معنی ادعا کرده است، کافی است. و مفهوم **روایت** ابوالصباح کنانی از حضرت صادق(ع) که سند آن قوی است نیز مؤید مطلب است «قال: اذا طلق الرجل المرأة و هی حبلی، انفق علیها حتی تضع حملها. فاذا و ضعته اعطاها. و لایضارّها، الا ان یجدمن هوارخص اجراً منها، فان هی رضیت بذلک الاجر فهی احق بابنها حتی تفطمه»[1] که مفهوم آن این است که غایت و نهایت حضانت مادر «فطام» است در پسر، پس در دختر بیشتر خواهد بود.

و هرگاه به این ضمّ کنیم مثل **صحیحهٔ** ایوب بن نوح[2] را، مطلب حاصل می‌شود. و اینکه صاحب **مسالک** می‌فرماید که «در این باب حدیث صحیحی نیست و همه ضعیف‌اند و مرسل» خوب نیست. به جهت آنکه روایت عبدالله بن سنان که در باب «لحوق ولد به حرّ از ابوین» وارد شده و دلالت می‌کند بر اینکه حضانت با پدر است، **صحیح** است.[3] و همچنین روایت ایوب بن نوح هم که در کتاب **فقیه** است دلالت می‌کند

۱: همان مرجع: ح ۲.
۲: همان مرجع: ح ۶.
۳: وسائل ج ۱۵، ابواب احکام الاولاد، باب ۷۱ ح ۱.

بر اینکه مادر احق است به ولد تا هفت سال، **صحیح** است.[۱]

و قول دوم در مسأله این است که «مادر احق است به ولد تا شوهر نکرده است» و این قول صدوق است در **مقنع** نظر به روایت حفص بن غیاث یا غیر او.

و قول سوم این است که مادر احق است به دختر مادام که شوهر نکرده، و به پسر تا هفت سال. و این قول ابن جنید است، و شیخ در **خلاف** با دعوی اجماع و اخبار بر آن. و ابن ادریس انکار و تشنیع بسیار بر این کرده و منع اجماع و اخبار نموده، و گفته است: بلکه اجماع و اخبار در آن است که ما اختیار کردیم که آن قول اول است.

و قول چهارم آن است که مادر احق است به پسر در مدت دو سال، و به دختر تا نه سال. و این قول مفید است.

و قول پنجم آن است که مادر احق است به ولد تا هفت سال. و دلیل او صحیحهٔ ایوب بن نوح است. و این را صاحب **کفایه** اختیار کرده و نقل کرده او را از بعض متاخرین. و گویا او صاحب **مدارک** باشد در شرح **نافع**. و بعضی اقوال دیگر هم هست. و به هر حال اظهر اقوال آن است که مذکور شد. و اینها در وقتی است که پدر و مادر هر دو زنده باشند، و مادر هم شوهر دیگر نکرده باشد.

اما هر گاه مادر شوهر دیگر کرده باشد بعد طلاق شوهر اول، پس حق او ساقط می‌شود و حق حضانت مختص پدر است. و از شهید ثانی ظاهر می‌شود که مسأله اجماعی است، و بعضی اخبار هم دلالت بر آن دارد. و هر گاه شوهر دوم او را طلاق بدهد اشهر بلکه اظهر این است که حق حضانت مادر عود می‌کند. و ابن ادریس گفته است که عود نمی‌کند. و وجه قولین به تأمل ظاهر می‌شود. و همچنین است کلام در طلاق رجعی بعد انقضای عده.

و هر گاه پدر مرده باشد، پس مادر احق است به فرزند از وصی پدر و از جمیع اقارب، هرچند شوهر کرده باشد. و همچنین پدر مقدم است بر جمیع اقارب هر گاه مادر مرده باشد. و اما هر گاه پدر و مادر هر دو مرده باشند: پس در مسأله خلاف است. و اشهر این است که حکم حضانت تعدی می‌کند به اقارب بر ترتیب میراث و اقرب منع ابعد می‌کند، به دلیل عموم آیهٔ «و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض[۲]». و بعضی جد پدری را مقدم

۱: فقیه: ج ۲ ص ۱۴۰ ـ وسائل: ج ۱۵، ابواب احکام الاولاد، باب ۸۱ ح ۶.
۲: آیهٔ ۷۵ سورهٔ انفال.

داشته‌اند. و دلیل آن وضوحی ندارد. و بعضی گفته‌اند حق حضانت در شرع ثابت نیست مگر برای پدر و مادر. و بعضی زیادتی نصیب را در میراث مدخلیتی داده‌اند در اولویت. و اظهر قول اول است و در صورت تعدد و تساوی، قرعه باید کرد.

و بدان که: اصحاب ما (ره) گفته‌اند که حضـانت مادر در جائی‌که حق او است چند شرط دارد: **اول** این است که مسلمه باشد، پس هرگـاه کافره باشد و پدر مسلمان باشد، حضانت مـادر ساقط می‌شود. و هـرگاه پدر هم کافر بـاشد و مرافعه کنند در نـزد ما به همان تفصیل که مذکور شد عمل می‌کنیم. و ظاهـر این است که هرگاه پدر کافر باشد و مادر مسلمه نیز حضانت مختص مادر است مطلقـاً. به جهت اشتراک دلیل که آیهٔ شریفه است.

دوم: اینکه آزاد باشد. پس اگر کنیز باشد باید ملاحظه کرد اگر فرزند آزاد است پس حضانت او با کسی اسـت که حضانت حق او است در وقتی که مادر نبـاشد. و اگر فرزند هم رق است، حضانت او با آقای او است.

سوم: آنکه عاقله باشـد. پس مجنونه مستحق حضانت نیست. خـواه دائمی باشد یا ادواری باشد. مگر اینکه جنون او بسیار نادر باشد.

چهارم: جمعی از علمـا شرط کرده‌اند کـه باید امینه بـاشد. پس حضانـت از برای فاسقه ثابت نیست. و اشتراط عدالت مشکل است. و علامه در قواعد نزدیک شمرده قول به عدم آن را. و ظـاهر این است کـه همین قدر که اعتمـاد در محافظت او باشـد، کافی باشد. و بعضی شروط دیگر هم ذکر کرده‌اند که دلیل آنها واضح نیست.

و هرگاه از برای طفل کسی نباشد که مستحق حضانت باشد، پس حاکم شرع از مال او اجرت می‌دهد به کسی که او را حضانت کند. واگر مال نداشته باشد بر مؤمنین واجب است به وجوب کفائی، مثل انفاق او.

و بدان که ظاهر اخبار و ادله این است که حق حضانت از برای اهل آن ثابت است بر وجه اولویت و رخصت. نه اینکه واجب باشد بـر او. پس هرگاه مادر منع کند از حضانت و قبول نکند (در جائی که حق او است) بر او لازم نیست و اجبار نمی‌توان کرد. و همچنین هرگـاه پدر و مـادر هر دو امتنـاع کنند. لکن شهیـد (ره) در قواعـد گفته اسـت که «در اینصورت پدر رااجبار مـی‌کنند». و دلیل اقتضای بیش از این نمی‌کنـد که او هم یکی از کسانی باشد که کفایتاً بر او واجب بـاشد، و حضانت غیر معنی انفاق است تا از حکم آن

مستفاد شود.

۱۹۹ : سؤال: هرگاه مخطوبه اجابت و قبول خطبه نماید و قرار بر تزویج دهد. و سابق بر اجرای صیغهٔ نکاح، خاطب را اخراجات متعارفهٔ متفرعه بر اجابت خطبه مثل ضیافت وعیدی و غیر اینها روی داده، مبلغی خرج کند که تسمیهٔ آن در حین عقد، و دخول آن در صداق متعارف نبوده باشد. و بعد از آن از اجابت رجوع کرده راضی به تزویج نشود. آیا (والحالة هذه) خاطب مذکور را می‌رسد که آنچه خرج کرده باشد از مخطوبهٔ مذکوره مطالبه نماید یا نه؟

جواب: بلی هرگاه چیزی از آن اشیاء موجود باشد می‌تواند رجوع کند. و آنچه تلف شده باشد رجوع نمی‌تواند کرد. به جهت آنکه خود، ایشان را مسلط کرده بر اتلاف مال خود، و مفروض این است که ایشان هم در حال رضامندی به مصرف رسانیده‌اند. و دلیلی بر ضمان و غرامت نیست. والله العالم.

۲۰۰ : سؤال: هرگاه زید خواهد از برای ولد صغیرش که قدری ملک داشته باشد لیکن به قدر مهر نباشد، حرهٔ بالغه را عقد نماید. تمام مهر را بر ذمهٔ خود، یا بر ذمهٔ صغیر بالاختصاص، یا بالاشتراک قرار بدهد. و به نحو قرارداد صیغه را (بالولایة یا بالوکالة عن الولی) جاری سازد. حکم آن را به مقتضای رای شریف بیان فرمائید.

جواب: هرگاه پدر صغیر از برای او زنی بگیرد و آن صغیر مال داشته باشد، مهر در ذمهٔ صغیر است. و هرگاه صغیر چیزی به قدر بعض مهر مالک باشد به همان قدر از مهر بر ذمهٔ او خواهد بود و باقی در ذمهٔ پدر خواهد بود. و هرگاه صغیر مالک چیزی نباشد تمام مهر در ذمهٔ پدر خواهد بود، خواه پدر ضامن مهر شود و خواه نشود. و بعضی گفته‌اند که هرگاه شرط کند پدر در ضمن عقد اسقاط ضمان را، ضمان او ساقط می‌شود. و این قول قوی است. و هرگاه پدر مهر را از مال خود قرار بدهد، در آنجا اشکالی نیست که بر ذمهٔ پدر است. و اگر عین موجودی از مال خود مهر کند آن در نهایت وضوح است که «لازم» است ورجوع نمی‌تواند کرد، هرچند ولد کبیر و عاقل و رشید باشد. و در جایی که صغیر خود مالی دارد و پدر آن مال را داخل مهر کند به مقتضای مصلحت طفل، آن لازم خواهد بود، خواه تمام مهر او باشد یا بعض مهر، و الله العالم.

۲۰۱ : سؤال: هرگاه شخصی دختر برادر زوجهٔ خود را در حال عدهٔ وفات وطی نموده، بعد از اتمام عده موطوئهٔ مزبوره را بی اذن زوجهٔ خود (که عمهٔ موطوئه است) عقد کرد. آیا عقد ایشان چه صورت دارد؟

جواب: هرچند زنا در حال عدهٔ وفات مستلزم حرمت ابدی نیست علی الظاهر. لکن عقد برادرزاده بر سر عمه بدون اذن عمه باطل است. خصوصاً هرگاه عمه بعد از عقد هم اجازه و امضای عقد نکند. والله العالم.

۲۰۲: سؤال: زوجه خواه اولاد داشته باشد و خواه نـداشته باشد مستحق تمام مهر است یا نه؟

جواب: زوجهٔ مـدخوله مستحق تمـام مهر است خواه اولاد داشته باشد یا نـداشته باشد.

۲۰۳: سؤال: زید املاکـی در نکاح زینب نموده اسـت و زینب هرگز ادعـای ملک خود را از زید ننموده است که املاک را به تصرف من بده، یا از برای من زرع کن، یا آنکه اجرت ملک را به من بده، و رضا بوده است که زید ملک را از برای خود زرع نماید. آیا بعد از فوت زید زینب ادعای اجرت از ورثهٔ زید می‌تواند کرد یا نه؟

جواب: اگر ثابت شـود که به اذن و رضای زوجه زرع کرده، اجـرت به او واگذاشته است. سخنی نمی‌تواند گفت. و اگر ثابت نشود ظاهراً دعوی اجرت می‌تواند کرد.

۲۰۴: سؤال: آیا صداق زوجـه‌های زید را از آن چیزی که نفع از بـرای صغیر ندارد باید داد؟ یا از هرچه که زوجه‌ها خواسته باشند باید داد؟.

جواب: اختیار با وارث است. صـاحبان صداق حق خود را می‌طلبنـد. اگر عینی در صداق ایشان هست عین را بـاید به آنها داد. و اگر دین است، هر مـالی که وارث خواهد بفروشـد و حق آنها را بـدهد. و اگر نقـد را طلب دارند [وراث] نمـی‌توانند آنهـا را الزام نمایند کـه جنسی را که نمی‌خـواهند بردارند. و از جانـب صغیر ولی شرعـی او متوجه می‌شود و صـلاح او را باید ملاحظه بکند. و بعـد از فقد جدّ و وصی، حاکـم شرع ولی او است. و با تعذر آن عدول مومنین حسبتاً متوجه او می‌شوند.

۲۰۵: سؤال: هرگاه زنی در عـدهٔ طلاق یا وفات عقد بشود. و بعـد از انقضای عده دخول واقع شود. و مرد و زن هر دو جاهل به عده و تحـریم باشند. حرام مؤبد می‌شود یا نه؟

جواب: در صـورت مزبـوره حرام ابـدی نیست، و تـا دخـول در عده نبـاشد حـرام نمی‌شود. ولکـن عقد باطل اسـت. و ثانیاً جایز اسـت که همان مرد او را تـزویج کند. و ظاهراً در مسأله خلافـی نباشد. به غیر غفلتی که صاحب کفایـه را حاصل شده، و حق،

خلاف آن است.

۲۰۶: سؤال: یک نفر از اهالی این ولایت کـه ملازم دیوان بوده دو سال قبل از این در شیرازبوده‌وبازنان‌زانیه‌آنجاعمل‌نامشروع‌انجام‌داده‌است.من‌بعدهمان‌زانیه را بـه خانه برده و تکلیف توبـه و انابه کرده که خود منـاکحه کرده باشد. و آن زن مزبـوره نیز قبول کرده و از عمل ناشایست انابه کرده. و در ایام عدهٔ همان شخصی که قبل از توبه کردن با او زنا کرده بود و من بعد هم اراده داشته که به زنـی گرفته باشد، در یک لحاف خوابیده که مشخص و معین اسـت و با زن مزبوره مدت عده صحبت بوس و کنـار، داشته. نهایت بعضی می‌گوینـد که مقاربه هم واقع شده، و خود آن شخـص ابا دارد. و معلوم نیست. و من بعد به حسـب ظاهر عده منقضی شده زن را به عقد در آورده. و بعـد از مدتی طلاق گفته است، نهایـت به اکراه و اجبار. و بعد از عدهٔ طـلاق شخصی دیگر آن زن را معقوده نموده و تصرف کـرده. و بعد از آنکه معقوده مدخـولهٔ شخص ثانـی شده آن شخص اول اظهار اجبار و اکراه کـرده [که] فی‌الحقیقه در طلاق مجبور بوده است.و زن مزبوره را از مضاجعت و مقاربت شخص ثانی منـع نموده. در ثانی الحال از روی رضا و رغبت شخص اول زن مزبوره را مطلقه نموده است. موافق قـانون شرع نبوی(ص) علی النهج المزبور، هرگاه شخص ثـانی خواهد زن مزبوره را بـه عقد خود درآورد، حرام مؤبّد خـواهد بود و ممکن نیست؟ یا می‌تواند بگیرد؟.

جواب: هرگاه شوهـر اول اظهار کراهت و مجبوریت را بعد از عقـد شوهر دوم کرده مسموع نیست، مگر اینکه بـه ثبوت شرعی برسد که واقعاً مجبور بوده، و بعد ثبوت، عقد دوم باطل است. و اما حرمت ابدی بر شوهر دوم با وجود جهالت او به بطلان طلاق: پس آن محل اشکال و خلاف است. و حرمت بر حقیر ظاهر نیست. خصوصاً هرگاه شوهر اول با وجود مجبور بودن بـه طلاق قصد طلاق کرده باشد. زیرا ممکـن است که کسی با وجود اجبـار هم قصد طـلاق بکند. مثل اینکـه ظالمی او را اجبـار کند به طـلاق و این شخص راضـی نیست به طـلاق ولکن از راه عار و ننگ که نمـی‌خواهد دیگـری با زن او جماع کند، قصد طلاق واقعی می‌کند که از زنـی او در رفته باشد که هرگاه دیگری او را بگیرد زن او را نگرفته باشد.

و اما تقریباتی که در اول سؤال شده است به جهت تدبیر در بطلان عقد شوهر اول- به احتمال اینکه عقد در عده واقع شده است یا از جهت آنکه آن زن از جملهٔ مشهورات به

زنا بوده که عقد دائمـی بر آن حرام باشد- پس آنها ضرر ندارد بـه صحت عقد. به جهت آنکه در زنا عده نمـی‌باشد در صورت حمل اتفاقاً، و در غیر صـورت حمل علی‌الاظهر. و نکاح مشهورات به زنا، هم بعد توبه صحیـح است. و به هر حال احتیاط مؤکد در اجتناب است هرچند حکم به حرمت نمی‌کنیم.

۲۰۷: سؤال: شخصی زنـی را عقد کرده. و قبـل از دخول بـه سفر رفته بـه جهت تدارک عروسی، سفر به طول انجامیده، و زوجه مطیعه است و ناشزه نیست. و اموال آن شخص در نزد پدر آن زن مـوجود است، آیا مستحق نفقه است یـا نه ؟ و مستحق تمام مهر است یا نصف آن.

جواب: اختلاف کرده‌انـد در اینکه آیا تمکین شـرط وجوب نفقه است و نشـوز مانع است یا آنکـه اصل وجوب نفقه اسـت تا نشوز ثابـت شود. و مراد از تمکین آن اسـت که تخلیه کند میان خود و شـوهر در هرجا و در هر حال و خود را به دسـت او بدهد (در غیر جائی که شرعاً معذور باشد مثل ایام حیـض و در وقت احرام و در حال مرضی که نتواند تمکین کند و امثال آن). و مراد از نشوز آن است که از فرمان شوهر بیرون رود هرچند به این باشد که بـی رخصت او از خانه بیرون رود، یا هرگاه خواهد بـا او استمتاع کند مانع شود بدون عذری. و مشهور میان علما این است که تمکین شرط وجوب نفقه است. بلکه مخالفی ظاهراً در نظر نیست غیر از آنکه محقق در **شرایع** تردد کرده در حکم. ولکن بعد گفته که «این اظهر بین الاصحاب است». و همچنین علامه در قواعد اشکالی کرده.

و دلیل عـدم اشتراط تمکیـن اطلاقـات اخبار مستفیضـه (علاوه بـر اطلاق آیـات) [است]. ولکن اظهـر و اکثر آنها عموم و اطـلاقی ندارند کـه شامل غیر ممکنـه باشد. و بعضی از آنها اشعار به عموم دارد. و اصل برائت ذمـه، دلیل مشهور است. بلکه ظاهر آن است که اجماع در مسأله باشد چنانکه عبارت محقق اشعاری به آن دارد و در **شرح لمعه** شهید ثـانی گفته که «مخـالفی در آن ظاهر نیسـت». و از طریقهٔ معامـلات مسلمین در اعصار و امصار نیز مستفاد می‌شود که به مجـرد عقد ملتزم نفقه نیستند، و تا زفاف واقع نشود زوجـه مزاحم زوج نمـی‌شود. و به هـر حال همیـن قدر از ظهور اجمـاع و شهرت عظیمه با اصل بـرائت می‌تواند مخصص عموم ادلـه باشد اگر عموم مسلّم بـاشد، و اگر نباشد امر اسهل خواهد بود.

بلی: در جملهٔ فروعـی که برای مسأله گفته‌اند یکی «زوجـه صغیره» است. و مشهور

عدم وجوب نفقه است، به جهت عدم تمکین و ابـن ا دریس قائل به وجوب شده با وجود اینکه از جملهٔ کسانی است که تمکین را شرط می‌دانند در وجوب نفقه و استدلال کرده است به اجماع بر اینکه نفقهٔ زوجه واجب هست و او به رضا قبول زوجیت صغیره را کرده و ناشـزه هم نیست. و تـوجیه کلام او این اسـت که اجماع اسـت بر وجوب نفقـهٔ زوجه فی‌الجمله و قدری که از آن بیرون است صورت عدم تمکین است هرچند ناشزه نباشد، و مراد از عدم تمکین، عدم تمکین کسی است که از شان او تمکین باشد، و صغیره از شان او تمکین نیسـت. پس گویـا تخصیص داده «اطلاقات و عمـومات را به شـرط تمکین» و تمکین را مخصوص دانسته به جائی که ممکن بـاشد. و چون در اینجا ممکن نیست پس مستثنی نخواهد بود.

و هر گاه کسی منع عموم را بکند، عدم امکـان تمکین در اینجا نفعی نخواهد کرد. و به هر حال احوط وجوب انفاق است.

و همچنین جمعی استثنا کـرده‌اند صورت عکس را که زوجه کبیـره باشد و تمکین بدهد لکن زوج صغیر است و اهل استمتاع نیست. و دیگران قائل به وجوب نفقه شده‌اند به جهـت آنکه زوجـه تمکین داده. و بر ایـن وارد است که تمکیـن را تاثیـری نیست و تمکین امر «اضافی» است که باید طرف قبولی هم داشته باشد.

هر گاه اینها را دانستـی، بدان که در صورت سؤال مقتضای عـدم تمکین عدم ثبوت نفقه است. لکن جمعی از اصحـاب گفته‌اند که هر گاه زوجه حاضـر شود در نزد حاکم و بگوید که من تسلیم داده‌ام خود را برای شوهر و مطیعم، حاکم باید اعلام کند به شوهر، و هر گاه شوهر آمد و به او رسید، واجب است بر او نفقه. و هر گاه به قدر زمانی که تواند به او رسد گذشت و نیاید، حاکم نفقه از مال او جدا کند. بلکه هر گاه ناشزه بوده و بعد غایب شدن شوهـر نزد حاکم تسلیم کند و بـذل اطاعت کند هم، چنین اسـت. و کلام ایشان وجیه است، و نفـی عسر و حرج و اطلاقات آیات و اخبـار هم مؤید آن است. و ظـاهر این است که اگر دست به حاکم نرسد، ثقات مؤمنین هم توانند این کار را کرد.

و اما سؤال از مهـر: پس چون اظهر و اشهر ایـن است که صداق به مجـرد عقد ملک زوجه می‌شود، لکن در نصف متزلزل است تـا دخول حاصل شود، یا ارتداد یا فوت زوج، علی‌الاشهر که تمـام مستقر می‌شود. یا طلاق بگـوید یا شوهر بمیرد، علـی قول قوی تا مثل آنها که [آن نصف متزلزل] عود می کند به ملک شوهر و نمائی که در این بین حاصل

شود مال زوجه است، چون نماء ملک او است، علی‌المختار. پس زوجه می‌تواند نماء مهر خود را به اذن حاکم بگیرد. یا اینکه احد امور موجبهٔ استقرار تمام، یا تنصیف، به عمل آید. و هرگاه دست به حاکم نرسد ظاهر این است که ثقات مؤمنین هم توانند کرد.

۲۰۸: سؤال: آیا زوجه هرگاه تمکین ندهد به زوج از برای دخول به ادعای صداق، و بگوید تا صداق ندهی تمکین نمی‌کنم. این منشأ سقوط نفقه است یا نه؟

جواب: هرگاه زوجه بگوید «من تمکین دارم از برای تو لکن منع می‌کنم تو را از دخول تا مهر مرا ندهی». ظاهراً این از باب «عدم تمکین در حال حیض باشد. و مسقط نفقه نیست، به جهت اینکه رخصت در این منع، از شرع رسیده است.

۲۰۹: سؤال: هرگاه کسی زن کسی را قبل از دخول او ببرد و جبراً به او وطی کند و فرزند بهم رساند زن به شوهر حرام می‌شود یا نه ؟ و حکم فرزند چه چیز است؟..

جواب: زن به شوهر حرام نمی‌شود. و فرزند به مادر ملحق می‌شود و به زانی ملحق نمی‌شود.

۲۱۰: سؤال: هرگاه کسی زنی را در عدهٔ رجعیه، یا عدهٔ باینه، یا عدهٔ وفات عقد کرد، چه حکم دارد؟.

جواب: هرگاه عقد واقع شود و دخول واقع شود، آن عقد باطل است جزماً. و آن زن حرام ابدی است برای آن مرد جزماً. خواه طرفین عالم به عده و حرمت نکاح (هردو) باشند، یا جاهل به هر دو باشند، یا عالم به احدی از آنها و جاهل به آن دیگری. و همچنین است حال هرگاه یکی از آنها عالم باشد و دیگری جاهل. و هرگاه دخول واقع نشود: پس اگر هر دو عالم‌اند به عده و به حرمت، هم عقد فاسد است و هم حرام ابدی است. و اگر جاهل باشند به هر دو یا به احد هما، پس عقد فاسد است ولکن حرام ابدی نیست می‌توانند تجدید عقد بکنند. و همچنین هرگاه هر یک جاهل به احد امرین باشد و هرگاه یکی جاهل و یکی عالم، بر عالم حرام ابدی می‌شود، و بر جاهل نمی‌شود.

و ثمرهٔ این وقتی ظاهر می‌شود که بعد از تفریق، آن شخص جاهل آن شخص عالم را نشناسد. مثل اینکه مرد می‌دانست که زن در عده است و حرام است نکاح آن، و زن نمی‌دانست و نکاح واقع شد و ایشان را تفریق کردند، بعد از آن آن مرد مشتبه شد بر آن زن و ثانیاً ندانسته به او شوهر کرد، لکن مرد می‌داند که این همان زن است. در اینجا مرد بر زن حلال است ولکن زن بر مرد حلال نیست. و در ظاهر حکم به زوجیت می‌شود

تا معلوم شود. و بعد از آنکه معلوم شد باید تفریق کرد، نه از این راه که به زوج حرام ابدی است، بلکه از این راه که هرگاه زوجه من بعد اطاعت او کند اعانت بر اثم کرده است.

و بدان که در صورتی که «جاهل باشد به عده یا به حرمت نکاح در عده و دخول واقع شود در عده» حرام ابدی می‌شود جزماً. و امـا هرگاه دخول بعد عدّه واقع شود: اظهر در نظر حقیر این است که منشأ حرمت ابدی نمـی‌شود. چنانکه صریح کلام بعضی و ظاهر جماعتی است. و صاحب **کفایه** ظاهراً غفلت کرده اسـت و اسناد داده است به اصحاب، اطلاق را.

۲۱۱ : سؤال: هرگـاه زوجه با وجـود تمکین و عدم نشوز، شـوهر او به سفـر برود و مدتی غایـب باشد. و زوجه به قرض کردن معیشت خـود را بگذارند. و بعد از آن زوج در سفر بمیرد. زوجه ادای دین خود را از مال زوج می‌تواند کرد یا نه؟

جواب: بلی به قدر ایام نفقه غیبت زوج مـادام حیات زوج، مستحق است که از مال زوج مقدار نفقهٔ ایام غیبت زوج را بگیرد.

۲۱۲ : سؤال: هرگاه زینب زوجه زید ،زوج خود را بگوید که «اطفـال خود را خدمت نمی‌نمایم، شما خدمت بکنید». و زید مذکور را اوضاع نباشد که خدمتکاری نگاه دارد. و خود کاسب باشـد و هرگاه خود متوجه خدمت اطفال شود از کسـب و تحصیل مؤنه باز می‌ماند. آیا در اینصورت سخن زینب مشار إلیـها شرعاً مسموع می‌باشد یا نه؟

جواب: زینب ظاهراً می‌تواند این سخن را بگوید، هرچند استحقاق حضانت هم با او باشد. به جهت آنکـه دلیلی بر وجوب حضانت عیناً، بر مـادر ثابت نیست. و در اینصورت هرگاه پدر فقیر باشد و نتواند جمع کنـد مابین تحصیل معیشت و خدمت کردن اطفال، معیشت خود را مـی‌تواند از وجوه صدقات بگـذراند، یا خادمی از آن وجـوه بگیرد. و اما اینکه حضانت بـر پدر در این صورت واجب عینی است یا کفائی آن هم خالی از اشکال نیست. و حضانت و پرستاری غیر از نفقه و کسوه دادن است.

۲۱۳ : سؤال: هرگاه ضعیفه سرخود از جائی بیاید و ادعا نماید که من شوهر ندارم. و بلامنازع باشد. می‌توان او را به جهت دیگری عقد کرد؟ یا نه؟.

جواب: بلی می‌توان. والله العالم.

۲۱۴ : سؤال: شخصی که دو اسم داشته باشد، یکی مشهور و دیگری غیر مشهور، و غیر مشهور اسم اصلی او باشد. در حین عقد نکـاح به کدامیک از این دو اسم باید تلفظ

کرد؟.

جواب: هرگـاه شخص معیـن است، به هـر یک از این دو اسـم به قصـد آن شخص می‌توان عقد کرد.

۲۱۵: سؤال: جدّهٔ صبیه فرزند صبیهٔ خود را که وفات یافته باشد، می‌تواند شیر داد یا نه؟-؟.

جواب: حرمت رضاع جـدّه فرزند دختر خود را، به جهت آن است کـه موجب حرام شدن آن دختر است بر شـوهر خود. و اینکه شوهر دختر دیگر از اولاد صـاحب این شیر نمی‌تواند خواست. و همچنین از اولاد مرضعه نمی‌تـواند خواست. اما هرگاه دختر مرده باشـد [و] شوهر او نمـی‌خواهد دختـر دیگر از آن شخص بگیـرد، مانعی نمـی‌دانم، الاّ «احتیاط منزله» به جهـت حرام شدن جده به شوهر خودش. و احـوط ملاحظهٔ آن است هرچند وجوب آن بر حقیر معلوم نیست.

۲۱۶: سؤال: زید دختر عمر و را خطبه نموده، مبلغی نقد مع بعض اجناس دیگر به خانهٔ عمرو مذکـور بر سبیل تعارفی که در آن بلد می‌باشـد، فرستاده. و قدری تنخواه از عمرو مذکور نیز طلب داشته [که] او را متمّم تنخواه نقد مذکور که متعارف است که خانهٔ عروس از داماد مـی‌گیرند و به مصرف رخـوت عروس می‌رسانند نمـوده. و بعد از آمدن عروس به خانهٔ زید معلوم شده که از نقدیـن مذکورین چیزی به مصرف متعارف مذکوره نرسـانیده‌اند. آیا در اینصـورت زید می‌توانـد مطالبهٔ طلب و نقـدی که به خانـهٔ عروس فرستاده نماید یا نه ؟

جواب: هرگـاه متعارف اسـت که آن تنخـواه را به مصـرف رخوت و اسبـاب عروس برسانند و به این قصد داده است، و معلوم شود که بـه این مصرف نرسانیده‌اند، می‌تواند مطالبه نماید. و اگر سخنی داشته باشند به مرافعه حاضر شوند. والله العالم.

۲۱۷: سؤال: هرگاه ولی کبیره به اذن او او را به عقـد زید در آورد، بـه صداق یک ختم قرآن یا چنـد سال نماز و روزه که زید از برای پدر آن ولی بکنـد. آیا آن عقد صحیح است؟ و این مهر لازم است یا نه ؟ و هرگاه مهـر چیز معینی باشد و امور مذکوره را در ضمن عقد شرط کرده باشـد چه حال دارد؟ و حال آنکـه منکوحه می‌گوید که من از این شرط خبر ندارم.

جواب: اجیر شدن زوج از برای ولی زوجه در امری از امور، و آن را مهر قرار دادن به

جهت زوجه، جایز نیست بلاخلاف ظاهری. ولکن به فساد مهر عقد فاسد نمی‌شود، و رجوع می‌شود به مهرالمثل. و اما هرگاه مهر چیز معینی باشد که صحیح باشد مهر کردن آن، و زوجه (یا وکیل او) در ضمن عقد شرط کند که زوج عملی [را] از برای پدر ولی او بکند، ظاهر در نظر حقیر صحت و لزوم مهر و شرط است. چرا که شرط امر مشروعی است بالفرض و در ضمن عقد لازمی شرط شده. و آنچه علما فتوی داده‌اند و حدیث صحیحی هم بر طبق آن وارد شده که «هرگاه نام ببرند در عقد چیزی را از برای زن و چیزی را از برای پدر او، جایز است آنچه از برای زوجه است و باطل است آنچه از برای پدر او است»[1] ظاهر این است که مراد آن باشد که هر دو در مقابل بضع باشد ولکن یکی را زوجه بالاصاله مستحق باشد و یکیٰ را پدر بالاصاله مستحق باشد. و آن جایز نیست به جهت آنکه عوض بضع مختص زوجه است.

و در صورت شرط، آن چیزی که برای پدر شرط می‌کند جزء مهر زوجه می‌شود و از برای پدرش قرار می‌دهد. ظاهر این است که مضر نیست. والحاصل: مهر باید حق زوجه باشد، پدر او را در آن حقی نیست. مگر اینکه جزء مهر زوجه بشود و او خود بسبب شرط منتقل کند به پدر خود. و آنچه بدون اذن و امضای منکوحهٔ رشیده شده است صورتی ندارد. والله یعلم.

۲۱۸: سؤال: هرگاه ضعیفه طفل صغیر خود را شیر بدهد و آن صغیر از میراث پدر مال داشته باشد. آیا مادر می‌تواند اجرت رضاع را بگیرد یا نه ؟ و نفقهٔ حود را هم از مال طفل می‌تواند برداشت یا نه ؟ و هرگاه طفل مال نداشته باشد، آیا بر مادر واجب است شیر دادن یا نه؟

جواب: هرگاه کسی نباشد که طفل را تبرعاً شیر بدهد و طفل مالدار باشد، می‌تواند اجرت بگیرد از مال طفل، هرچند مادر غنی باشد. و با وجود غنی بودن، نفقه از مال طفل نمی‌تواند گرفت. و اگر مادر فقیر باشد پس اگر اجرت رضاع کفایت مؤنهٔ او می‌کند باز نفقه نمی‌تواند از طفل گرفت. و اگر کفایت نکند تتمه را از مال طفل می‌تواند گرفت. و هرگاه مال نداشته باشد و کسی هم نباشد که تبرعاً شیر بدهد یا اجرت رضاع بدهد و جد پدری مالداری هم نداشته باشد، در این صورت بر مادر واجب است شیردادن با

۱: وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۹ ح ۱

وجود تمکن از شیر دادن و عدم مـانع، و مطالبهٔ اجرت نمی‌تواند کـرد، چنانکه در سایر نفقات.

۲۱۹: سؤال: زوجهٔ متوفی عنها زوجها [که] حامل [باشد] نفقه دارد یا نه؟-؟.

جواب: از مال شـوهر ندارد. و از نصیـب حمل خـلاف است، و احوط آن اسـت که نگیرد. بـه جهت آنکه معلوم نیسـت که حمل حیاً منفصـل شود و مالک چیـزی شود. و متأخرین بر این قول‌اند. هرچند **صحیحهٔ** کنانی[1] دال است بر ثبوت انفـاق. و اما معتدهٔ رجعیه و بائنهٔ حامل نفقه دارد از مال زوج.

۲۲۰: سؤال: زید زوجهٔ خود را طلاق رجعی داده، آیا قبـل از انقضای عده می‌تواند او را به عقد جدید دائمی (یـا عقد انقطاع) به مهر جدید تزویج نمایـد یا نه؟-؟. و هرگاه چنین کاری بکند آیا این در معنی رجوع است و به عقد سابق بر می‌گردد، یا نه؟-؟.

جواب: عقد زوج [زوجـه را] در عدهٔ رجعیه بـاطل اسـت مطلقا. و زوجه به سبب آن مستحق مهری نمی‌شود. پس هرگاه داند که عقد جایز نیست و عقد بکند، پس اگر به آن عقد قصد رجوع دارد، رجوع ثـابت می‌شود. و هرگاه قصد رجوع نبـاشد، رجوع متحقق نمی‌شود. و هرگاه جاهل باشد و گمان کنـد که عقد صحیح است، در مسأله اشکال بهم می‌رسد و اظهـر این است که رجـوع متحقق می‌شود و عقـد جدید باطـل است. و حکم دیگر بر آن مترتب نمـی‌شود. و از برای دفع مایقال اگر اشاره به دلیل مسـأله شود باکی نیست.

فنقول: ظاهـر علمائنا الاجماع علـی ان المطلقة الرجعیـة فی حکم الزوجـة، الاما اخرج بـالدلیل. فلـذلک یجب الانفـاق علیها و الاسکان، و انّهـن لایحجّن ندبـاً الاّ باذن ازواجهنّ. و لجواز و طئهـا ابتداءً من غیر تلفظ بشیـئٍ. ولاشیئَ من غیر الزوجـة کذلک، اجماعاً. (کما صرح به فخرالمحققین). ولجـواز الرجعة من دون النکاح و لثبوت التوراث بینهما. و لجواز تغسیل کل منهما الاخر اذامـات احدهما. بل یظهر من **الذکری** الاجماع منّا علی انّه لاعبرة بـانقضاء العدة حین الغسل ایضاً، بل لوتـزوّجت جاز لها تغسیله، و ان کان الفـرض بعیداً. و صورة الفـرض ان یموت الزوج فی العـدة و یبقی بلاغسـل الی ان ینقضی عـدة الوفات و تـزوجت الزوجـة، فیجوزح تغسیلـه. و یدل علیه‌الاخبـار الکثیرة

۱: **الوسائل**: ج ۱۵ ، ابواب النفقات، باب ۱۰ ح ۱

الواردة فی ان المطلقة الرجعیة امرأة مالم ینقض عدتها.

مثل **روایة** محمدبن مسلم «قال سألت ابا جعفر -ع- من رجل طلّق امرأته واحدة، ثم راجعها قبل ان ینقضی عدتها ولم یشهد علی رجعتها. قال: هی امرأته مالم ینقض عدتها» الحدیث[۱]. و **حسنة** محمدبن قیس عن ابی جعفر -ع- «قال: قضی فی المرأة اذا طلقّها ثم توفّی عنها زوجها و هی فی عدة منه لم یحرم علیه فانّها ترثه و یرثها مادامت فی‌الدم من حیضها الثالثة» الحدیث[۲]. و فی معناهما غیرهما. و اما اخبارالتوارث و سائرالاحکام: فهی فوق حدالاحصاء. و یشعر بجواز النظر الیها فی حال العدة الاخبار الکثیرة الواردة فی رجحان تزیینها و اظهار زینتها لزوجها معللاً فی بعضها بآیة «لعل الله یحدث بعد ذلک امرأ»[۳] یعنی یرغب زوجها فیها فیراجعها.

فاذا ثبت بالاجماع المتقدم والاخبار انّها فی حکم المرأة فی جواز النظر الیها و تغسیلها، و غیر ذلک، فکیف یمکن القول بجواز نکاح الرجل امرأته. مع انّ ظاهر وضع النکاح انّما هولاجل تحلیل المحرمات. ولیس الطلاق الرجعی الاّ بمنزلة الاحرام للمحرم، و حال الاعتکاف. فتوهم زوال حکم الزوجیة بالطلاق و عوده:الرجعة باطل. بل انّما یزول حکم النکاح بالطلاق و انقضاءالعدة معاً. و لیس الرجعة فی حکم تجدید النکاح. بل هو از الة لبعض الموانع و ابقاء للحکم السابق. و یدل علیه استصحاب الحال السابق.

و یدل علیه ایضاً قوله تعالی «الطلاق مرّتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان»[۴] فان الظاهر انّ المنفصله حقیقیة، والامساک مفسّر بالرجعة، فلا ثالث هنا. و کذلک قوله تعالی «فامسکوهنّ بمعروف او فارقوهنّ بمعروف».[5] مع انّ الاصل عدم صحة العقود الاّ ان یثبت بالدلیل. و لادلیل علی صحة هذا العقد، و ترتب الاثر علیه. و شمول العمومات لما

۱: الوسائل: ج۱۵، ابواب اقسام الطلاق، الباب ۱۳ ح۶.

۲: الوسائل: ج ۱۷، ابواب میراث الازواج، الباب ۱۳ ح۱- وفیها: عن محمدبن قیس عن ابی جعفر(ع) قال: اذا طلقت المرئة ثم توفی عنها زوجها وهی فی‌عدة منه لم تحرم علیه وانها ترثه ویرثها مادامت فی‌الدم من حیضتها الثانیة...

۳: الآیة ۱، السورة الطلاق.

۴: الآیة ۲۲۹، السورة البقرة.

۵: الآیة ۲، السورة الطلاق.

نحن فیه فی محل المنع. بل یمکن ان یقال انّ فسادالعقدح اجماعی، کما یظهر من کلماتهم. و ما یتوهم من ظاهر بعض الکلمات وجود قول به، فهو لیس کذلک.

و ما وقفت علیه من کلمات الاصحاب فی خصوص المسألة هو ما ذکره العلاّمة فی **التحریر** قال «ولوعقد فی العدّة، ففی کونه رجعة نظر، ینشأمن بطلانه شرعاً، و دلالته علی التمسک بها. و قوّی الشیخ، الثانی». فانّ قوله-ره- «من بطلانه شرعاً» علی سبیل القطع یظهر منه انهّ لااشکال عندهم فی بطلان الایجاب و القبول من حیث هو. و انما اشکالهم فی الدلالة علی الرجوع. و قال فخرالمحققین(ره) **فی الایضاح**- فی شرح قول والده «و فی التزویج اشکال»: الاشکال فی قوله تزوجتک و انکحتک. فیحتمل کونه صحیحا،[1] لانهما صالحان لابتداء العقد و الحلّ فلأن یصلحا للرجعة اولی... الی ان قال: ولانّه صیغة یخاطب بها الاجنبیة، فیکون تقریراً للطَلاق لارجعة. ثم قال: و اقول الاحتمال قائم فی العقد بایجاب و قبول یوجبان النکاح ابتداءً. والاصح عندی صحة الرجعة به. بل هوآکد. انتهی.

فان الظاهر من قوله «انه صیغة یخاطب بها الاجنبیة» انه لایواجه الرجعیة بصیغة التزویج ابداً. و هو مستلزم للقطع ببطلان مواجهتها بالایجاب و القبول الحقیقیین المراد بهما انشاء العقد، بطریق اولی.

و قال الشهید فی **غایة المراد**- فی شرح قول العلامة «و فی تزوّجتُ اشکال»-: الاشکال ناش من ان لفظ التزویج صریح فی ابتداء النکاح فلایستعمل فی غیره، لانه لیس موضوعاً لغیره. فلایجوز لانّ التزویج یواجه به الاجنبیة، و الرجعیة زوجة.[2] ولان التزویج شرطه رضاها، و الرجعة لایعتبر فیها رضاها. و من انّ لفظ التزویج یوجد النکاح بعد عدمه فلان یدیم الموجود، اولی. و لانّ المعتبر فی الرجعة هوما یدل علی ارادة النکاح، و هذا دال علیها. و هو فتوی **المبسوط**. و الاشکال فی «انکحتک» کذا. و فی «متعتک» علی وجه. و فی ایقاع العقد بالایجاب و القبول. و الاجود انّ الجمیع رجعة.

و صرح المقداد فی **التنقیح** ایضاً بانّ «لفظ التزویج یواجه به الاجنبیة، و الرجعیة زوجة» ثم اختار انّه رجعة.

۱: عبارة النسخة: فیحتمل کونه صریحا.

۲: و فی السخة: و الرجعة لزوجة.

و اماما ذكرنا- ان بعض العبارات بوهم خلاف ذلک و فی الحقيقة انها ظاهرة فی ماذكرنا- [فهو] عبارة **التحرير** فی اقسام الطلاق بعد ذكر «الطلاق العدّی» الذی يوجب حصول التسع منه التحريم الابدی. قال «اماالوراجع فی المختلعة بعد رجوعها فی البذل و وطئها، فالاقرب انه طلاق العدة. ولو تزوجها فی العدة بعقد جديد، فالوجه انّه ليس طلاق العدة» و قال الشهيد الثانی (ره) فی **الروضة** فی هذه المسألة ايضاً «فی الحاق طلاق المختلعة اذا رجع فی العدة بعد رجوعها فی البذل، و المعقود عليها فی العدة الرجعية به، قولان. منشأ هما من انّ الاوّل من اقسام البائن، و العدّی من اقسام الرجعی، و انّ شرطه الرجوع فیالعدة، و العقد الجديد لايعدّ رجوعاً. و من انّ رجوعها فیالبذل صيّره رجعياً و ان العقد فی الرجعی بمعنی الرجعة. و الاقوی الحاق الاول به دون الثانی. لاختلال الشرط و منع الحاق المساوی بمثله».

و اوضح العبارتين عبارة **الروضة**. و وجه الايهام ان العقد فی الرجعی كانه مما ثبت جوازه حتی رتبت عليه حكم المسألة و ليس كذلک بل قوله «انّ العقد فی الرجعی بمعنی الرجعة» معناه انه ليس بعقد صحيح يثمر ثمرة جديدة. و كذلک قوله «و منع الحاق المساوی بمثله» معناه انه مسلّم كونه بمعنی الرجعة، و لكن ليس كل ماكان فی معنی شيئ فی الجملة مما يترتب عليه. جميع احكام ذلک الشيئ. يعنی انّ ذلک العقد يحصل به ثمرة الرجعة فی عود الحل السابق و يفيده قسراً و استتباعاً، و ان لم يكن رجعة با لذات. و ليس كل ما كان ثمرته و فايدته ثمرة شيئ آخر يلزم ان يترتب عليه كلما يترتب علی الاخر. هذا الكلام فی المسألة الاولی اعنی «عدم صحة العقد و عدم ترتب ثمرة عليه من حيث انه عقد جديد. و كانّه من الظهور بحيث لاينبغی التامل فيه.

و اما المسألة الاخری: اعنی «كون ذلک العقد مثمراً لصحة الرجعة و رجوع الزوجية»: فظاهر كلام هولاءالاعلام هو ايضاً ذلک. سيّما هاتين العبارتين. غاية ما يقال هنا انهم اعتبروا القصد فی الرجوع و صرحوابان الوطء و القبلة لوكان سهواً او بظن كونها الزوجة، لم يفدالرجوع. و قالوا «انه لو وطئها بعنوان الشبهة يجب عليه المهر ان لم يراجعها بعد ذلک. و ان راجعها ايضاً، علی خلاف فيه. و يلزم عليه التعزير لو فعل بقصد الزنا». و انت خبير بانّ هذه المواضع كلها امّا فی ما يقصد عدم كونها زوجة محلّلة، يعنی انه يواقعها مذعناً انّه ليست زوجته، كما فی صورة الزّنا. او يواقعها لا من جهة انّها زوجته كذلک. او يواقعها مذعناً انها زوجته الاخری، كما فی الشبهة. او مذعنا أنها زوجته و يحل

و طؤهـا مادام فی العـدة و تحرم علیـه بعدالعدة. او یطـؤها سهواً، کمـا فی الصـورتین الاولیین.

ولم یظهر فی کلماتهم تنصیص علی انّ مثـل هذا الرجوع لایکفی. فح ممایمکن ان یستدل علی کفایة ذلک أنّ المکلف ان کان عالمـاً بانه لایجوز النکاح الجدید فی العدة، فـلا یتصور منـه تجدیـد العقد الاّ بمحـض التصـور. فیعود الکـلام فیه الـی الاذعان بـا حدالامریـن: اما قصد الرجـوع الی الزوجیة السابقـة، و اما الی غیره الـذی هو حرام، و حکمهما واضح مماسبق. و امـا الجاهل، فهو و ان کان حکم العقد الجدیـد بالنسبة الیه منتفیاً فـیالخارج- علـی ما حققنـاه من عـدم الصحة مـن جهة ان الاحکـام الوضعیـة لایتفاوت الحال فیها بالعلم و الجهل غالباً- و امّا بالنسبة الی الرجوع الی حصول الرجعة الی الزوجیة السابقة فیمکن توجیهه بان النـدامة من الطلاق و حبّ الرجوع الی الزوجة السابقة یکفی فی حصول الرجعة اذا تحقق منه الـرجوع ولو کان فی ضمن عقد آخر. لما یستفاد من عمـوم قوله تعالـی «لاتدری لعلّ الله یحدث بعـد ذلک امراً»[1]. و من الاخبار الواردة فی التّزیّن[2] لان یراها الزوج معللاً بأنّه لعل الله یحدث بعد ذلک امراً.

فان ظاهرها انّه لاجل جلب القلب و العود الی الاجتماع مع تلک الزوجة علی الوجه المحلل، کماکان قبل ذالک. و ذلک عود الـی الاجتماع المحلل فی نفس الامر، و ان لم یعلم المکلـف بان الاجتمـاع یحصل بالـرجعة و اذعـن انه لایمکن الا بـالعقد الجـدید. فالمطلـوب هو صحة العـود الی الاستمتاع المحلـل ،الحاصل فـی الزوجیة الخـاصة. و المفروض ان الزوج لاجل الالفة المعهودة مالَ الی الرجـوع الیها. غایة الامر انّه یظن انّه لایحصل الابتجدید العقد. و هـو لاینافی تحلیله تعالی له العود بـالاستمتاع السابق علی الـوجه المحلـل. فالمقصـود هو حصـول القدر المشتـرک، و قد حصـل. و لامد خلیـة لخصوصیة ما یوجبه من الدواعی والالفاظ.

فلا ینافـی ذلک عقدالانقطاع ایضاً. لحصـول الرجوع المحلل فی الجملـة فیه، و لم یثبت اشتراط القصد الـی الاستمرار الابدی بل یکفی قصد الرجـوع الی تحصیل الحلّیة السـابقة فـی الجملة. و ان صعـب علیک فهـم ذالـک فنقول: المستفـاد من الادلـة ان

۱: الآیة ۱، السورة الطلاق.

۲: الوسائل: ج ۱۵، ابواب العدد، الباب ۲۱.

المطلّقة الرجعية زوجة. و استصحاب الحالة السابقـة ايضاً يقتضى بقاء العلاقة السابقة و لم يثبت انقطاعها من دليل، الاّ مع انقضاء العـدة بدون رجوع اليها من احدالوجهين: اما الرجعة المصطلحة المعهودة، او تجـديد العقد عليها مع جهالة الحكم. فـالحكم السابق مستصحب ولا قاطع له و لـم يثبت كون مجرد الطلاق قاطعاً للعلاقـة مطلقاً حتى يحتاج عود الحل (من اى جهة كان) الى دليل خاص. بـل نقول انما يثبت التحريم بالطلاق مع الخروج عن العدة بدون احد الامرين. لانّ التحريـم ثبت و لا يثبت الحل ثانياً الا بالرجعة المصطلحة. فتدبّر فى ذلک و افهمه و لا تلحظه بعين الاستنكار، فانّه مسلک متين.

والحاصل: ان الكلام فى المسـألة الثانية مسبـوق بالمسألة الاولـى. فنقول: اما ان يكون العاقد رأيـه صحة العقد الجديد، او مقلداً لمجتهد يرى ذلـک- و فرض وجود قول بذلک- و عقـد عليها جديداً فى حال العـدة و اراد به ذالک، لاالرجعة الى السـابقة. فلا كلام ح فى انه عقد جديد صحيح و ليس برجعـة فى السابق. ولكن الكلام فى صحة هذا القول، و قد عرفت بطلانه. و ان كان عالماً بفساده (كما هوالحق) فلامعنى للعقدالجديد حينئذ الامحـض العبارة والتصوير. لعلمـه بعدم الوقوع شـرعاً. فحينئذ اما ان يقصـد به الرجعـة، اولا. فالاصح فـىالاول حصول الرجـوع و بدونه لايحصـل الرجعة ولا التـزويج الجديد.

و ان كان جاهلاً بفساد العقد الجديد و كان يظن انه يصح- اما بان يكون الحل عنده منحصراً فى العقد الجديد او يعتقدانه يجوز له احد الامرين و يختار العقد- فالاشكال فى المسألـة انما هو فـى هذه الصورة. و وجه الحـرمة هو بطـلان العقد و عدم القصـد الى الرجوع. و توجيه الحل ما ذكرناه. فالعمدة فى اثبات صحة العقد الجديد هو اقامة الدليل على جوازه. و اثبات عدم كونه رجعة لايكفى فى كونه عقداً صحيحاً. والله العالم.

۲۲۱: سؤال: دختری ده یازده سـاله که پدر او غـایب بود ولکن ممکـن بود مطلع ساختن آن، در نزد مادر بود. شخصی او را میخواست از برای پسر صغیر خود عقد کند. در نزد بعضی از ملاها رفته بود که او را عقـد کند. به جهت تشکیک در رشد صغیره و به جهت احتیاط از ولایت پدر، عقد نکرده بودند. و بعد از آن او را برده در نزد ملائی دیگر و او را عقد کردهاند و به خـانهٔ آن مرد که پدر صغیر است بردهانـد. و چند گاهی هم در آن خانه بوده و بعد دختر منکر است که من کسی را وکیل نکردهام. و الحال پسر کبیر است و مدعی است که مـن زن خود را میخواهم. و با وجود اینکه دختـر منکر توکیل است و

مدعـی است که من در آن وقـت عقلم به جائی نمـیرسید. و می گـوید که مرا بـه رسم مهمانی به خانهٔ آن مرد بردهاند. و بینهٔ مسموعه نه بر توکیل است و نه به رشد او در حال عقد. آیا این دختر محکوم به زوجیت است؟ یا آنکه عقد فاسد است؟.

جواب: هرچند اشهر و اظهـر این است که با کرهٔ بالغهٔ رشیـده مستقل است در امر تزویج، و غایـب بودن و حاضر بودن پدر فـرقی ندارد، لیکن اظهر در صورت مزبوره این است که باید توکیـل دختر در حال بلوغ و رشد به ثبوت شرعی برسـد. و هرگاه به ثبوت نتواند رسانید قول دختر مقدم است و قسم متوجه او میشود.

ولعلک قـد قرع سمعک فـی کلمات اصحابنا مـن «تقدیم قـول مدعی الصحـة فی العقود» فالمقام مظنـة ان یعترض علینا بانّ مقتضی ذلک الحکم بصحـة العقد و تقدیم قول الزوج. اقول: و هذه القاعدة و ان کانت مشهورة بینهم و لکنها لیست باجماعیة. کما یظهر مـن المحقق الاردبیلـی(ره) فی کتـاب الحجر، و صـاحب **الکفایة** فی البیـع، و غیرهما. و مع ذلک فاختلافات الفقهاء فی خصوص المسائل من جهة تقدیم قول مدعی الصحة اوالفساد فی غایة الکثرة، کما ستطّلع علی بعضها. فلا بداولاً من بیان مأخذ هذه القاعدة و التکلم فیه، حتی یتم صحة التفریع علیها و الاحتجاج بها.

فنقول: وجه القول بتقدیم قول مدعی الصحة، هو تقدیم «الظاهر» علی «الاصل» فی مایتعـارضان، و وجه الظهور امـا من جهة انّ «افعـال المسلمین محمولة علـی الصحة» والظاهر من المسلم هوذلک. و اما من جهة ان الغالب الوقوع فی المعاملات هو الصحیح و الظـن یلحق الفـرد المجهول بـالاعم الاغلـب. و المراد مـن الاول اما ان المسلـم اذا صدرمنه فعل- یحتمل کـونه مباحاً، و یحتمل کونه معصیة، لابـد ان یحمل علی الاباحة لاعلی المعصیة، کما دل علیه الاخبار، مثـل قول امیرالمومنین(ع) فی کلام له «ضع امر اخیک علی احسنـه حتی یاتیک مایقلبک منـه ولاتظنّ بکلمة خرجت مـن اخیک سوءاً و انت تجدلها فی الخیر محملاً».[1] و امّا انّ الغالب فی افعال المسلمین انّه لایکون معصیة.

و هذان المعنیان لایستلزمان الصحة المصطلحة بمعنـی ترتب الاثر. اذلا منافاة بین الاباحة و عدم ترتب الاثر. نعم قدیستلزمه نادراً کما لوادعی البائع «انّی جعلت العقد علی ان یکون الثمـن خلاً» و قـال المشتری «لا، بل علـی ان یکون خمـراً». و انت خبیـر بان

۱: سفینة البحار «باب الظاء بعده النون». و فیها «.. مایقلبک..»

الموارد المبحوث عنهـا فی الغالب لیـس من هذا الباب. امـا لوادعی احد همـا حصول الشرط والاخـر انتفاءه- مثل القبـض فی المجلس فی النقـدین و السلم، و نحـوذلک- فلایلزم من فقد هذاالشرط فسق علی المسلم حتی یجب دفعه بمقتضی هذا الاصل بهذا المعنی، حتی یترتب علیه الاثر.

فیبقی ان یراد منه انّ الغالب الوقوع مـن المسلم هوالصحیح اعنی الجامع للشرائط الذی یترتب علیه الاثر. و المراد الغالب الوقوع فـی العالم. بناءً علی قولهم «الزموهم بما الزموا» و الحکم بـالمشی مع کل قوم علی مشیهم. ثم انّ الاعتمـاد علی الغلبة و ان کان مما یجوزان یعتمد علیه علی التحقیق. خلافاً لبعض من لم یتأمل تأملا تاماً فی حقیقته و وجه الاضطرار الیه و جواز الرکون الیه لکن لابدّ من التامل فی معناه و موقعه و مناطه.

فاعلم: انّ المناط فیه حصـول الظن فی الشخص الخاص بملاحظـة حصول الحکم فی اغلـب الاشخاص. ولایخفی ان الاشخـاص یختلف شؤونهـم و اطوارهم و حـالاتهم. والغلبة قـدیکون فی الاشخـاص باعتبار بعـض الشؤون دون بعض. فـلابدّ من مـلاحظة شخص المتنازع فیه، و ان یکون حکم المدعی فیه الـذی ارید اثباته فیه هل هومن جهة الشأن الذی وقع الحکم علی وفقه فی سـائر الاشخاص ام لا. فیحصل الظن فی الموافق دون المخالف. مثلاً اذا ادعـی البائع «انّی بعته فی حال الصغـر» و ادعی المشتری «انّی اشتریته فی حال الکبر»، فذکروا فیه تقـدیم مدعی الصحة. لانّ الغالب انّ البیع و الشّراء یکونان من المباشرین لهما فی حال الکبر. فیلحق ما نحن فیه به.

و التحقیق ان یقـال: ان هذا انما یتم اذالـم یکن تاریـخ المعاملة متعیناً، بـل یکون مجهولاً فـی الخارج متنازعاً فیـه بینهما. و هذا یـرجع الی النزاع فـی تحققه[1] فی حال لاتشکیک فی کون المباشر [فیه] بالغا اوصبیا. یعنی ان النزاع یرجع الی انّ البائع یقول انه کـان فی حال الصغر المعلـوم الذی لوسلّم المشتـری وقوعه فی ذلـک الآن بحسب التاریـخ لاینکر کـونه صغیـراً حینئذ و کـذلک الکبـر. فحینئذ یمکـن ان یلحق الفـرد المجهول بالغالب، بمعنی ان یحکم علیه بان هذا البیع صدر من الکبیر الغیر المشکوک فی کبره من احد لوفرض العلم بتاریخ صدوره عنه.

و امّا لواتفقافی وقـوع البیع فی الوقت الخاص المعین من اوقـات عمر البائع- مثل

اوقات كونه مراهقاً للبلوغ- لكن اختلفا ان ذلك الوقت الخاص، هل تحقق البلوغ ام لا. فهذا ليس ممايحكم فيه بحصول الظن بانه كان بالغاً حينئذ من جهة ان غالب الوقوع بين المسلمين هو العقد فى حال الكبر. لانّ الغالب منهم ليس الوقوع فى مثل هذا القسم من الكبر.

فان قلت: نعم ولكن ظاهر حال المسلم فى المعاملة فى مثل ذلك انّه لايفعله الاّ مع العلم بحصول البلوغ و الوصول الى حدّه.

قلت: ان اردت من ظاهر حال المسلم الظهور من جهة الغلبة، فنقول: المعاملة فى مثل هذا الوقت على سبيل المباشرة ان اريد فى مثل الخبزوالجوز و البيض الذى يتداول صدوره عن الصبيان فلامعنى للغلبة، و ان اريد مثل الارض والستان و الفرس و البقر، فلانسلّم الغلبة، بل ذلك فرد نادر الوقوع فى اصله، فكيف يعيّن له غالباً و نادراً حتى يلحق نادره بغالبه، و ان اردت من «ظاهر حال المسلم» انّه لايفعل الحرام فان المحجور عليه ممنوع من التصرف، فحمل فعل المسلم على الصحيح بمعنى المشروع الجائز دون الحرام يوجب حمل المعاملة على انها وقعت فى حال الكبر، فيكون صحيحة. فنقول «حمل فعل المسلم على المشروع» المستفاد من الادلة انما قام عليه الدليل فى البالغ العاقل. فيكون من شك فى بلوغه، بل فى اسلامه لاجل صغره، داخلاً فى هذا الاصل و لزوم حمل فعله على المشروع اول الكلام. و من ذلك يظهر الكلام فى من يعتوره الجنون ادواراً، فقال البائع «بعته فى حال الجنون».

وقال المشترى «بل في حال الافاقة». ويظهر الفرق مما ذكرته بين ما كان النزاع في حال خاص هو آخر افاقته من الجنون. كالمراهق المشكوك في بلوغه.

ومما لم يكن من هذا القبيل، بل كان التداعى بين المالين[1] المعلوم حقيقتهما لو علم الوقت.

فما ذكره الفقهاء من تقديم قول مدعى الصحة، لابدّان ينزل في ذلك على الصورة الثانية. واما الصورة الاولى، فالاظهر تقديم قول مدعى الفساد لما ذكرنا. وقال العلامة **في الارشاد** في باب الحجر «ولو كان يعتوره ادواراً صح تصرفه وقت افاقته. ولو ادعى وقوع البيع مثلًا حال جنونه، فالقول قوله مع اليمين». والمحقق الاردبيلى(ره)-تمسكاً باصالة بقاء الملك والاستصحاب حال الجنون، ولانه اعرف بحاله، والاصل عدم البيع وعدم الصحة لتوقفه على الشرائط المعلومة، والاصل في الكل العدم- قال: فلايعارض ذلك

باصل الصحة وعدم الفساد، لانه قد يمنع كون الصحة اصلًا، نعم قد يكون ظاهراً من حال المسلم.

اقول: هذا ما ذكر نامن تامله فى «الاصل» المذكور. و كيف كان فالاظهر فى مثل ذلک تقديم الفساد. و ما نقلناه من العلامة و نسبنا اليه القول بتقديم مدعى الفساد. هو اذا قرء لفظ «ادعى» على صيغة المبنى للفاعل. و ان قرء على صيغة المبنى للمفعول فمقتضاه تقديم قول مدعى الصحة كمالا يخفى. و اما ما نحن فيه: فيظهر حكمه مما ذكرنا، اذالمفروض ان الكلام فى الصغيرة المشكوک رشدها فى حال العقد، فالتداعى بينهما فى كون تلک الحالة المعلومة حال الرشد و عدمه. لا انّ العقد هل وقع فى حال الرشد الذى لاشک فيه لوسلم تعيين وقته،اوعدمه المسلّم عدمه كذلک.

فان قلت: نعم ولكن هنا كلام آخر، و هو انّ الكلام فى ما نحن فيه ليس منحصراً فى ترجيح احدالمتداعيين بل ربما لايكون هناک دعوى، كما لو فرض موتهما او موت احدهما ولا وراث هناک يدّعى حقاً، لكن الحاكم اوالمؤمنون يريدون معرفة الحال ليعلموا كيفية المعاملة بحقوقهما و اموالهما. فنقول لاريب ان هناک وقع عقد و الغالب فى العقود الجارية بين المسلمين الصحة و لما كان هناک البطلان انما هولاجل عدم تحقق شرط العقد، من الرشد او التوكيل.

فنقول انّ الاصل و الغالب بينهم هوالجامع للشرائط لابمعنى ان الزوجين مسلمان وقع العقد بينهما و صارا متزاوجين ظاهراً، حتى يرد انّ الصغيرة ليست مما ينصرف اطلاق الادلة الى لزوم حمل فعلها على الصحة (كما اشرنا سابقاً). بل بمعنى ان هذا العقد صدر من جماعة المسلمين، فانّ عقد غيرالرشيده قديصح ايضاً ولاية من الاب او الحاكم اوالمؤمنين (ان قلنا بثبوتها لهم من جهة المال كاليتيم). والامر دائر بين ان يكون ثبت رشدها عندالعاقد، او حصل العقد با حدالوجوه المذكورة. و عقد الغير الرشيدة مع ملاحظة هذا الاعتبار ليس من الامور النادرة، حتى يمنع الغلبة فيه. فيقال: ان هذا العقد الواقع فى الخارج محمول على الصحيح. اذا الغالب فى الواقع بين المسلمين هوالصحة.

[قلت]: و فيه- بعد منع كونه من الافراد الغالبة- انّ المفروض غيبة الاب، و فقد الولى، و عدم الرجوع الى الحاكم، و عدم ثبوت الدليل على ولاية عدول المؤمنين فى ذلک. بل الامر منحصر فى توكيلها للعاقد، فيرجع الحكم بغلبة صحة العقد الى الحكم

بغلبة صحة التـوکیل. و یجری فیه الکـلام السابق من منـع الغلبة فی توکیـل مثل هذه الصغیرة المشکوک رشدهـا. مع ان الشهید الثانی ذکر نظیر هذه المسـألة و حکم فیها بالبطـلان و تقدیم قـول مدعی الفسـاد. قال «لـو و کّل فی تـزویج ابنته، فحصـل موت الموکل، و وقع النکاح ، و شککنا فی السابق. فالاصل عدم النکاح و بقاء الحیاة. و المتجّه عدم صحة النکاح لتعارض الاصلین، فبقی اصالة التحریم. او یقال: اذا وجب فی الحادث وجوده فی اقرب زمان لزم اقترانهما فی الزمان ح، فیحکم بالبطلان».

فنقول: انّ حمل العقد المجهول الحال علی الصحة لاجل الغلبة، یوجب حمل ذلک ایضاً علی الصحة، و کـونه جامعاً لشرائطها التی منها حیـاة الاب. فکما ان احتمال کون وقوع العقد فــی حال الموت یوجـب الحکم بالبطلان (مـع ان الظاهر من حـال الوکیل المسلم انه عقدها فی حال العلم بالحیاة)، فکذلـک احتمال کون عقدالعاقد ایّاها فی ما نحن فیه فی حال عـدم الرشد مع کون الظاهر عن حال المسلم عقـده فی حال الرشد. الاّ ان یقال فی مثال الشهید الثانی(ره) ان الظاهر مـن حال المسلم انّه عقدها فی حال عدم العلم بالموت، سـواء کان عالماً بالحیاة اوظانّاً بها بـالاستصحاب. فاذا تحقق الموت زال ذلک الظنّ، لانّ عدم تحقق العقد ایضاً مستصحـب. بخلاف ما نحن فیه، لانّ ظهور عقد المسلم حال الرشد لم یثبت له رافع، بل هو باق بحاله.

فان قلت: کلامهم انّما هو فی ما حصل التزاوج المباشری و المعاهدة بین الزوجین، لامحض صدورالعقد فی الخارج. و کلام الشهید الثانی انّما هو فی الثانی.

قلت: لیس کذلـک. فانهم ذکروا من جملة فـروع «تقدیم قول مدعی الصحـة» ما لو زوّج الاجنبی امـرأة. فقال الزوج للـزوجة «زوّجک العـاقد من غیـر اذنک»، فقالـت «بل اذنت»، قال فی **الشرایع** «فالقول قولها مع یمینها علـی القولین. لانّها تدعی الصحة». و مراده بالقولین القول بفساد الفضولی، و توقفه علی الاجازة.

و اقول: التحقیق ان یقال: قولهم بتقدیم قول مدعی الصحة، ان کان فی ما علم من حال المتعاقدین حالة تلبس بمقتضی العقد حینـاً ما، ثم حصل التداعی بینهما ولوکان بادّعاء الفسـاد من الاصل، فحینئذ الاظهـر والاقوی- بل المذهـب- تقدیم قول مـدعی الصحة. لانّ افعال المسلمین و اقوالهم محمولة علی الصحة مالم یظهر فساده ولم یثبت منازع. فما داما علی حالهما فیحکم بصحتهما. والذی یدعی الفساد سابقاً او لاحقاً فعلیه الاثبات. و مع العجز فیقدم قول مدعی الصحة.

اما ما لم یحصل ذلک[۱] عن المتعاقدین (اصلاً، او شـک فی حصوله) فیقع الاشکال فیه. مثلاً اذا کانت امـرأة فی بیتها و رأینا فی مجلس ان اخاها جـاء ووکل احداً فی عقد اخته، او عقّد[ها] بادعـاء الوکالة عن قبلها، و حصل العقد بینـه و بین الزوج او وکیله. ثم جاءت المرأة بلافاصلة و قالت «انّی لاخبرلی بهذا العقد ولم اوکّل احداً فی ذلک». و عجز اخـوه من اثبات الـوکالة فالحکـم بمجرد ذلک بصحـة عقد المرأة [تمسکـاً] بانّ الاصل تقدیم مدعی الصحة علی الاطلاق، مشکل.

ولعل المحقق فی الشرائع ایضا مراده مالوحصل تعاهدالزوجیة برهة فی صورة نکاح الاجنبی، ثم بعد ذلک حصل التداعی. والاّ فلوانعکـس الامر و قالت المرأة «انالم اذنت» ولم یقع بعد بینهما معـاهدة الزوجیة مطلقا، ففی تقدیم قـول مدعی الصحة، اشکال. الاّ انّ کلامـه مطلق. بل ظاهـر فی عدم اشتـراط المعاهدة. فـالا ولی ان یرجع الـی الظنّ للمجتهد. فـربمایرجـح عنده العمل علـی الصحة، و ربمـا یضعف عنده الصحـة و یعمل بالاصل. و ذلک یختلف باختلاف العاقـد و الزوجة و الزوج و القرائن المکتنفة بالمقام. و کذلک القول فی کل ماتعارض الاصل و الظاهر.

ثم: ان بنینا علی اعتبار المعاهدة والتلبس، فلابد ان یکون حالة المعاهدة والسلوک علی مقتضی المعـاهدة من مسلم رشید غیـر محجور علیه، ولابد من ثبـوت ذلک حتی یحمل علی الصحة و یحتاج رفعها الی الاثبات. و مع کـون احد هما فی ذلک الحالة علی حالة السّفه او الجنون او صغر فلایکفی ذلک. و کذلک لوشکّ فی حصول ذلک. هذا اذا کان الامر دائراً بین المتعاقدین. والاّ فلابد من اعتبار حال الاولیاء ایضاً منهما و سلوکهما علی مقتضی المعاملة بسبب ولایة الولی فی حکم الصحیح منهما.

ففی المرأة المسئـول عنها ان ثبت حال سلـوک مع الزوج علی سبیـل التزاوج فی حال الرشد (اومن جانب الولی الشرعـی)، ثم ادّعت بطلان العقد من جهة عدم الرشد او عدم التوکیل، فیمکن توجیه تقدیم قول مـدعی الصحة. و اما لوثبت عدمها، اوکان الامر مشکوکافیـه ، فیرجع الی اثبـات اصل العقد فی الخالـی عن المعاهدة. و قـدقدمنا انّ مدعی الفساد هناک قدیقدم، ولایصح القول به علی الاطلاق.

ثم انّا قد اشرنا سابقاً انّ بناء الفقهاء فی تقدیم قول مدعی الصحة، مبنی علی تقدیم

۱: ای: لم یحصل التلبس بمقتضی العقد حیناً ما.

«الظاهر» على «الاصل»، او احدالاصلين المتقّوم بالظاهر على الاخر. **فاعلم**: انّ مرادهم من «الظاهر» مايوجب الظن بخلاف مـا اقتضى الاصل. و مرادهم من «الاصل» هوالحكم المنسحب عـن دليل سـابق من عقـل او نقل قطعي او ظنّـي. و عدّوا منـه الاستصحاب باقسـامه، و استصحـاب العموم حتـى يردالمخصـص. و [استصحاب] المنسـوخ حتى يردالناسـخ، ولكن بعد الفحص عن المخصص. و سمّـاه الشهيد(ره) في **القواعد**«قاعدة اليقين». و لعلّه مـاخوذ من قولهم عليهـم السلام «لاتنقض اليقين بـالشک» و «لاتنقض اليقين الاّ بيقين».[١]

والمراد باليقيـن هوالدليل الحاصل بـاليقين، سواء كان علماً اوظناً. اوالمـراد به ما كان يقينى العمل وان كـان من جملة الظنون كظنّ المجتهد. فالمـراد انه لايجوز نقض مقتضى ما ثبت يقيناً الاّ مع التّيقن بحصول ما يقتضـى خلافه يقيناً. ففى صورة معارضة مقتضى الاصل مع الظاهر امّا يلاحظ معـارضة الظن الحاصل من مجرد الاستصحاب مع الظن الحاصل من الظاهر. و اما يلاحظ محض حصول ما يوجب الحكم بخلاف ما اقتضاه الدليل الاول المنسحب حكمه، و انه هل حصل مـن الظاهر دلالة على الحكم المخالف مثل ما ثبـت من الدليل الدال على الحكـم المنسحب حتى يكون هذا يقيناً فـى مقابل يقين.

و ينقدح من كلماتهم فى المقام ان الاصل فى ظنّ المجتهد، الحجية. الاّ ماخرج بالدليل مثل «القياس». فانهم عدّوامن اقسام الظاهر هنا ماكان مستنده العرف، اوالعادة الغالبة، اوالقرائن، او غلبـة الظن. فلاحظ **قواعدى** الشهيدين(ره) و غير همـا. فلا بدان يكون مـراد هم فى مسـألة تعارض الاصـل مع الظـاهر، تعارضهمـا مع قطع النظـر عن المعاضـد و المعاند. و ينقـدح عن ذلک انّـه لوتـرجح فى نظـرالمجتهد شيئٌ مـن جهة القرائن، كان مقدماً بمجرد ذلک على الاصل.

و [اما] ما اتفقوا عليه مـن تقديم الظاهر على الاصل، فهو امّا ممـاثبت حجيّته شرعاً بالخصوص، كقبول خبـرالعادل فى اثبات الحكم، و الحكم على المنكر بـاشتغال الذمة بقول الشـاهد، و نحو ذلک. فـلا كلام فيه. و كـذلک ما اتفقـوا عليه من تقديـم مقتضى الاصل (مثل الحكـم بطهارة ثوبه و بـدنه مع الظن بتـرشح البول ما لـم يحصل العلم، و

١: الوسائل: ج ١، ابواب نواقض الوضوء، الباب ١.

[بطهارة] ثوب مـن لايتوقى النجاسة، كـالاطفال و القصابين و مدمـن الخمر و الكفار. و مثل ما لووجد كلب خارجاً عن بيت فيه اناء مكشوف و معه اثر مباشرته له بر طوبة بل ولو كان مثل اللبن مما يظهر على العضو- كما صرح به جماعة-) و ذلک ايضاً لخصوص الادلة الدالـة على ذلک، مـن الاجماع و الاخبار. فـانّ المستفاد منهمـا فى امثال ذلـک لزوم حصول اليقين بطـروّ النجاسة و ملاقاتها مثـلاً. ولم يكتفوا بحصول الظن به ولم يعتبروا ظهور ذلک.

و كذلک ما اتفقوا عليـه من تقديم الظاهر مثل «غلبة الظـن فى الشک فى الصلاة» و ان كان الاصـل يقتضى العدم. و مثـل ما لوشـکّ فى فعل الصـلاة بعد خروج وقتهـا. و نحو ذلک.

و اما ما اختلف فيه- فى تقديم الظاهر على الاصل-: فانّما هو لاختلاف المجتهدين فى فهم الظهـور، و غلبة الظنّ. فبعضهم يترجح فـى نظره الظّن الحاصل مـن الظاهر، و بعضهم الظن الحاصل من الاصل. فالمراد من الظـاهر فى موضع النزاع مايكون ظاهراً و مفيداً للظن فى نفسه و مع قطع النظر عـن المعارض. و الاختلاف انما يحصل بملاحظة المعارضة، فمن يرجح الاصل فلايبقى للظاهر عنده ظهور.

لايقال: ان اختلافهـم فى ذلک لعله من جهة الادلـة الخارجة، فمن يرجـح الظاهر، فمن جهة خبر او آية يعاضده. و كذلک العكس.

لانّا نقول: و ان كنّا لاننكر وجـود الدليل فى كثير من الامثلة التى ذكـروها فى هذا المقام من الخارج من الاخبار و غيرها، لكنه لايلزم ان يكون ذلک هو المعيار فى جميعها. والاّ فلا معنى حينئذ لتعرضهم فى كتب الاصول لذلـک، ولم يبق فائدة لذكرهم معارضة الاصل مع الظـاهر. بل المناط هـو نفس ملاحظة الظـاهر مع الاصل. و لـذلک يعتبرون الظهور فى مقام تعارض الاصلين ايضا و يجعلون معاضدته لاحد هما دليلاً على ترجيحه. و ذلک ايضا يدل علـى اعتبار هم مطلق ظنّ المجتهد، والاّ فلامعنى لـلاعتضاد بماليس بحجة. كما يدل ايضا قولهم [بحجية] الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور.

و من جملة ما ذكروه فى هذا المقام من الفروع «الجلد المطروح فى بلاد الاسلا م اذا ظهر عليه قـرائن التذكية» كمالـو كان جلداً لبعض كتبنـا التى لايتداولها ايـدى الكفار عادة. فـالاصل يقتضى عدم تـذكيتها، والظاهر يقتضيهـا. و فى تقديم ايّهمـا و جهان . و المشهور، الاول. و منها «اختلاف الزوجين فى المهر ولا بيّنة» فان الاصل يقتضى البراءة

مما [تدعيه المرأة]، و الظـاهر يشهد بمهرالمثل. (قد افردنا فی هذه المسـألة رسالة من ارادها فليراجعها) و منها «اذا اسلم الزوجان قبل الدخول، و قال الزوج اسلمنا معاً فنحن علی نكاحنا، و قالت الزوجة بل علی التعـاقب و لانكاح» فوجهان. فان الاصل مع الزوج و الظاهر مع الزوجة. لانّ المعية من الفروض النادرة.

اذا تمهد هذا فنقول: ما اشتهر بين الاصحاب من تقديم قول مدعی الصحة، ليس باجماعـی لانهم جعلواذلک ممايتعارض فيـهالاصل و الظاهر، و وقع الاختـلاف فيه كما صرح به الشهيدالثانی(ره) فی تمهيد القواعد قـال فيه: القسم الرابع: ما اختلف فيه فی ترجيـح الظاهـر علی الاصل، او بـالعكس. و هـوامور،... الی ان قـال: و منه لـواختلف المتعاقدان ببيع و غيره فـی بعض شرائط صحته كمالوادعی البائع انـه كان صبياً او غير ماذون له او غير ذلـک، و انكرالمشتری. فالقول قوله علی الاقـوی و ان كان الاصل عدم اجتماع الشـرائط، عملاً بظاهر حـال المسلم من ايقاعـه العقد علی وجه الصحـة. و كذا القول فی الايقاعات. و يمكن ردّه الی تعارض الاصلين. و قد تقدم.- انتهی.

و قد مر كلام العلامة فی **الارشاد** فی اختيار البطلان و غيره. فـاذالم يكن المسألة اجماعية، ولـم يرد بخصوصها نصّ فـالمرجح هوظـن المجتهد. فانه ان ترجـح فی نظره الصحة، فهو. و الا، فالعمل علی الاصل. و قدبينّالک ان مانحن فيه ليس ممايحصل الظن به ويتر جحّ فی النظر صحته.

ثم لايذهب عليک ان كـلام فقهائنا فی تقديم قول مدعـی الصحة متخالفة. فحسب الغافل من كثرة ذكرهم فی المسائل تقديم قول مدعی الصحة ان ذلک اجماعی. مع ان مرادهم فی كل موضع شيیء. و مع ذلک فاختلفوا فيها ايضا.

ففی بعـض المواضـع ارادوا بالصحـة «استمرارهـا»، يعنی يقـدّم قول مـن يدّعـی استمرارها. و فـی بعضها يريدون «اصالـة عدم ظهور المفسد». و فی بعضهـا يريدون ان «الظاهر من فعل المسلم انه فعل صحيحا» مثل الشاک فی كل جزء من الصلوة مع خروج الی جزء آخر، او الشاک فيهـا بعد خروج الوقت. و فی بعضها يريـدون ان «عقدالمعاملة علی الوضع المخصوص لما كان معصية فلا بدمن حمل فعل المسلم علی الصحة».

فمن امثلة الاول ما ذكره المحقق فی **الشرائع**: اذا قال «بعتک بعبد، فقال بل بحرّ، او بخلّ، فقـال بل بخمر» اوقال «فسخـت قبل التصرف، وانكـر الاخر» فالقول قـول من يدعی صحـة العقد، مع يمينه و علی الاخـر البينه. [انتهی]. فان المراد مـن الصحة فی

المثال الثانی استصحابها. و اما المثال الاول فهومما اختلف فیه و لیس اجماعیاً کما عرفت من **تمهید القواعد**. فان «کون العوضین ممایصح کونه ملکا للمسلم» من شرائط صحة العقد ککونهما بالغین عاقلین رشیدین.

و ما قرع سمعک من وجوب حمل افعال المسلمین و اقوالهم علی الصحة، و دعوی الاجماع علی ذلک فی کلامهم: فهو غیر مانحن فیه. اذ ذلک حیث لایعارضه فعل مسلم آخر اوقوله.[1] مثل انّا اذا رأینا تردد عالم الی ابواب الظلمه، لابدّ ان نحمله علی ارادة الارشاد و شفاعة المظلومین. و کذلک کل متعاملین متعاهدین مادامامقیمین علی حالهما، لایزاحمهما احد. و یحمل فعلهما علی الصحة مالم یظهر فساده قطعاً.

و اما فی ما نحن فیه: فحمل قول احدهما هنا علی الصحة یقتضی تکذیب الاخر. نعم ظاهر حال المسلم هو انّه لایعامل بالخمر، و هو (ح) یخبر بما هو خلاف ظاهر حاله فی ما قبل. او الظاهر فی ما حصل بین المسلمین انه وقع علی وجه الصحة، فلو ادعی احدهما فساده فهو یدّعی فساد فعل کلیهما. و هذا مما وقع الخلاف فیه. و قد عرفت انه یتفاوت بتفاوت المقامات، فقد یغلب الظن الحاصل من الظاهر علی الظن الحاصل من الاصل، فیترحجّ علیه کما فی المثال المذکور فی الشرائع «اذا ادعی احدهما ان البیع وقع علی الخمر» عالما بالحال من بالغ عاقل. بخلاف مالو اختلفا فی کون البایع او المشتری حین صدور العقد المعلوم التاریخ صبیاً او غیر رشید. فلایظهر هنامنه ظن یغلب «اصالة عدم تحقق المعامله»، بل الاصول المتعددة. سیما اذا لم یظهر معاهدة علی المعاقدة من بالغین رشیدین، او ما فی معنا هما من جهة الولایة.

و من امثلة الثانی: علی ما فهمه الشهید الثانی فی المسالک حیث انه فی شرح قول المحقق فی بیع السلم «اذا اختلفا فی القبض هل کان قبل التفرق او بعده، فالقول قول من یدّعی الصحة» قال ما حاصله: ان الاصلین تعارضا اصالة عدم القبض قبل التفرق و عکسه مع اتفاقهما علی اصل القبض. فیتسا قطان و یحکم باستمرار العقد. و فی الحقیقه لانزاع بینهما فی اصل الصحة و انما النزاع فی طروّ المفسد، والاصل عدمه، بخلاف مالوا ختلفا فی اصل القبض و ان کان بعد التفرق. فانه و ان کان یحکم بالصحة فی اصل العقد قبل التنازع، لکن المفسد هنا ثابت بحکم الاصل. فالقول قول المنکر،

۱: عبارة النسخة: اذ ذلک حیث لایعارضه قول اوفعل مسلم آخر.

لان الاصل معه فهذا يصير دليلاً على الفساد- قال: و هذا ليس من باب الاختلاف فی وقوع العقد صحيحاً او فاسداً. و مثله الاختلاف فی قبض احد عوضی الصرف قبل التفرق.

اقول: و ظاهره (ره) انه يقول بكون العقود اسامی للاعم من الصحيحة. و مقتضاه انه بعد صدق تحقق عقد السلف يحتاج بطلانه الی دليل، و الدليل فی الصورة الثانية هوالاصل، بخلاف الصورة الاولی لتعارض الاصلين و تساقطهما. و انت خبيربان شرط الصحة هوالقبض قبل التفرق، و مثبت الصحة انما هوالعلم بتحقق الشرط، لاعدم العلم بانتفائه. و لاينفع معارضة «اصالة عدم التفرق قبل القبض» فی اثبات القبض قبل التفرق و انما يتم الكلام لو ارادمن «طروّ المفسد» فساداً متاخراًعن الصحة النفس الامرية. مثل الفسخ قبل التصرّف فی المثال الذی نقلناه عن المحقق.

و اما لو اريد عن ذلک طروّ الحكم بالفساد باثبات المفسد فی اصل العقد، وان كان يحكم عليه بالصحّة ظاهراً حيناما، لكونه صادراً من المسلم، فلاريب انه اذا كان وقوعه من المسلم و تلبسه به دليلاً علی الحكم بالصحة فيحتاج بطلانه الی دليل. فكما انّ ثمة الشک، فی تحقق الشرط و هوالقبض قبل التفرق و لايوجب الحكم ببطلان فعل المسلم، فكذلک هيهنا الشک فی تحقق اصل القبض لايوجب الحكم ببطلان فعل المسلم.

و ان كان النظر فی اصل تحقق العقد مع قطع النظر عن فعل المسلم و تلبسه به، فالاصل عدم تحقق الشرط بالنسبة اليهما جميعاً. فالتحقيق فيه ايضاً انّ ترک القبض مطلقا او قبل التفرق، لايلزم ان يكون معصية، اذ قديكون سهواً او جهالة او اضطراراً.

فلايبقی الاّ دعوی الغلبة حتی يحكم بانّ الظن من المسلم انه لايفعل المعاملة الاّ جامعاً لشرائط الصحة. و يجيئ عليه الكلام السابق الذی ذكرنا انه تابع لحصول الظن، فربما لايكون المسلم ممن يحصل به الظن. او الوقت لايقتضيه و يشهد بما ذكرنا ما ذكره فی **تمهيد القواعد** فی جملة ما فرّعه علی «تعارض الاصل و الظاهر و الخلاف فی ترجيح ايهّما»، انه لو سمع مصلّيا يلحن فی صلاته و يترک آية او كلمة، و كان المصلّی من اهل المعرفة بالقراءة بحيث يظهر انه ما فعل ذلک الاسهواً، ففی وجوب تنبيهه عليه و جهان: من اصالة عدم معرفته بذلک علی الوجه المجزی، فيجب تعليمه. و [من] دلالة ظاهر حاله علی كونه قد ترک ذلک سهواً و الحال انه غير مبطل للصلوة، فلا يجب تنبيهه علی السهو وان استحب معتضداً باصالة البراءة من وجوب تنبيهه. و هذا هوالاظهر. ولو احتمل فی حقه الجهل بذلک و جب تعليمه لتطابق الاصل والظاهر، و عدم معارض

غیر الاصل له، فیعمل عمله مع احتمال عدم الوجوب ایضا نظراً الی الاحتمال، مع اصالة البراءة.

و من امثلة الثالث و الرابع- و مآلهما الی شییٔ واحد- ما تقدم من التداعی فی وقوع البیع علی العبد او الحرّ، اوعلی الخل او الخمر. و منها تداعی الزوجین بعد اتفاقهما علی انقضاء العدة وحصول الرجعة، فی تقدیم ایّهما. فاختار المحقق تقدیم قول الزوج، لانه یدعی الصحة. و فصّل فی **المسالک** تفصیلاً حسناً یناسب ما حققته فی اول المقال من الفرق بین ما تعین تاریخ احدهما و اختلف فی تقدم الاخر علیه او تاخره، و مالم یتعین شییٔ بل اتفقا علی حصولهما معاً و اختلفا فی تقدم ایّهما علی الاخر. و انّما اطلعت علیه بعد ما استنبطت ما حقّقته بفکری الفاتر، ولانطیل بذکره. و ان شئت فراجعه حتی یتبین ما قلته، و یظهر لک انّ ما یذکرونه من تقدیم قول مدعی الصحة لیس باجماعی ولا بمطّرد، بل یتفاوت الحال فی الموارد. فلابد للمجتهد من التحرّی فی کل موضع مایترجح فی نظره.

وفذلکة المقال فی تحقیق الجواب عن السؤال، انّ المرأة المسؤل عنها علی فرض ثبوت توکیلها ایضاً و ادعائها عدم الرشد حینئذ مع تعیین تاریخ العقد، و ثبوت کون ذلک الحین محل اشتباه الرشد کما هوا المفروض فالاظهر تقدیم قولها مع یمینها، والله العالم.

۲۲۲:سؤال: هرگاه زید در سفری مفقود الخبر شود، و خبر فوت او به اهل بلد او برسد. و اهل شرع از بلد بنا را بر ثبوت فوت او گذارند و ترکهٔ او را تقسیم نمایند. و زن او را بعد از انقضای عدهٔ وفات به جهت عمرو عقد کنند. و بعد از چند روز اهل شرع بلد تشکیک در ثبوت فوت بهمرسانند به سبب اینکه مخبر یک نفر بوده. و منع کنند زوجه را از تمکین زوج. و بعد از چند سال باز خبر برسد که زوج اول در همان اوقات که اول خبر رسیده بود، فوت شده. و اهل شرع بلد باز بنا را بر ثبوت فوت بگذارند و زوجهٔ او را از برای بکر عقد کنند بدون اینکه عمرو او را مطلّقه نماید. و حکم به بطلان عقد اول نمایند به سبب آن تشکیکی که در ثبوت فوت بهم رسیده بود. و به سبب آنکه یکی از دو نفری که وکیل بودند در جاری ساختن عقد به جهت آن زوجه و عمرو، دعوی علم به فساد عقد نماید و مدعی این است که من در حال اجرای صیغه عالم به فساد عقد بودم، به سبب اینکه بر من فوت زید ثابت نبود و صیغه خوانده‌ام. آیا در این صورت عقد اولی باطل است؟ و زوجه بر بکر حلال است؟ یا عقد اول صحیح است و زوجه بر بکر حرام است؟.

جواب: این مسأله محتاج به تفصیلی است. و تفصیل این است که آن اهل شرع اگر مجتهد عادل است، ثبوت در نزد او کافی است. هرچند به سبب حصول علم باشد به سبب خبر محفوف به قرینه. و حکم مجتهد به جواز عقد کافی است و عدم حصول علم از برای زوجین و وکیل (هیچکدام) ضرر ندارد. و جایز نیست نقض، حکم مجتهد عادل نه از برای خودش و نه از برای غیر خودش. هرچند رای او متغیر شود. مگر اینکه ظاهر شود بطلان حکم اول در نفس الامر. و معنی تغییر رای غیر معنی ظهور بطلان است. به جهت اینکه مجتهد عمل به گمان خود می‌کند و تغییر گمان مستلزم بطلان آن نیست. گاه است که همان گمان اولی در نفس الامر صحیح بوده و دومی فاسد باشد.

و معنی بطلان حکم اول این است که معلوم شود که مخالف آنچه یقیناً از شرع رسیده، کرده است. یا معلوم شود که در اجتهاد خود مسامحه کرده و کوتاهی کرده بوده و اگر درست اجتهاد می‌کرد به دلیل گمان ثانی بر می‌خورد و به مقتضای آن عمل می‌کرد. و در این دو صورت جایز است نقض حکم اول به جهت مجتهد دیگر، یا همان مجتهد اگر به سمت عدالت متصف باشد. به این معنی که بعد از ظهور مسامحه که منشأ فسق است تائب شده باشد.

پس در صورت سؤال تشکیک مجتهد در حکم اول باید معلوم شود که از چه راه است. اگر از راه این باشد مثلاً که مجتهد به علم خود عمل می‌تواند کرد یا نه بعد از آنکه در اول رای او جواز عمل بود. یا در عدالت شهود تشکیک کند بعد از ظهور آن در اول امر. و امثال آنها، ضرر ندارد. به جهت آنکه این از مسائل اجتهادیه است. و اگر به سبب این بود که در اول جزم از برای او حاصل شده و آن را یقین انگاشته و در آخر شک بهم رسیده و لکن علم به بقاء حیات زوج بهم نرسیده، ظاهر این است که مضر نیست. به جهت اینکه آنچه معتبر است در علم در احکام فقهیه همان جزم است نه یقین مصطلح منطقیین. و مفروض آن است که جزم برای او حاصل شده و بطلان عمل به مقتضای آن ظاهر نشده. و اگر چیزی دیگر بوده باید معلوم شود.

پس از اینجا معلوم شد که ادعای احد وکیلین علم به فساد را از راه عدم ثبوت فوت شرعاً در نزد او بخصوص، مضر نیست. و حکم مجتهد در ثبوت کافی است. پس در اینصورت عقد عمرو صحیح است. عقد بکر باطل.

و اگر آن اهل شرع مجتهد عادل نبوده، پس ثبوت در نزد او نفعی ندارد و حکم او

مناط اعتبار نیست. پس در این صورت یا این است که به جهت زوجه علم شرعی بهم رسیده بوده به فوت زوج اول، یا نه. پس اگر علم برای هیچیک یا برای زوجه به تنهایی بهم نرسیده بود، پس عقد عمرو باطل است. و اگر علم شرعی برای هر دو بهم رسیده (بلکه از برای زوجه به تنهایی با عدم علم زوجه به حال، نیز- علی الاظهر) پس عقد عمرو نیز صحیح است. و علم وکیل در حقیّت موکل فیه شرط نیست. و هرگاه زوجین با دعوی علم به فوت، کسی را وکیل کنند در اجراء صیغه، عقد، صحیح است هرچند وکیل علم شرعی به فوت نداشته باشد علی الاظهر.

بلی: اگر وکیل عالم باشد به حیات، جایز نیست از برای او اجراء صیغه. و ادعای علم به حیات بعد اجراء صیغه نیز منشأ بطلان نمی‌شود. و همچنین ادعای عدم قصد نکاح، **اما اولاً**: پس به جهت آنکه ظاهر علما اجماع است بر اینکه دعوی عدم قصد بعد اجراء صیغهٔ عقود مسموع نیست. هرچند در خصوص طلاق خلافی کرده‌اند، و وجه آن این است که ظاهر حال بالغ عاقل در تکلم قصد به مدلول لفظ است، و این «ظاهر» مقدم بر «اصل» است خصوصاً با دعوی اتفاق. چنانکه شهید ثانی(ره) در **مسالک** در کتاب طلاق ذکر کرده. و در کلام جمعی که قایل شده‌اند به قبول قول او در خصوص طلاق اشکال کرده. و سبط ایشان نیز در **شرح نافع** در این کلام تابع ایشان شده.

و اما ثانیاً: پس به جهت اینکه این اقراری است بر غیر، و اقرار بر غیر مسموع نیست. و گاه است که توهمی در اینجا بشود که: این اقرار بر غیر نیست زیرا که حقی از غیر هنوز ثابت نشده که این اقرار منافی آن باشد؛ و حال اول مرحله ثبوت است و هرگاه به ثبوت برسد که عقدی شده است که ظاهراً صحیح بوده است، یا آنکه ابتدا عاقد اعتراف به وقوع عقد صحیح نموده باشد و بعد بگوید که من معتقد فساد بودم، در اینجا سخن عاقد مسموع نیست. زیرا اقرار در حق غیر است.

و جواب این توهم و استیفای کلام در آن طولی دارد. ومقتضای مقام نیست، و مجمل اینکه از آنچه پیش گفتیم معلوم شد وجه صحت. به جهت آنکه کلام بالغ عاقل مسلم محمول بر صحت است، و ظاهر او قصد به مدلول لفظ است بر وجه صحیح. و همین تحقّق صیغه در خارج دلیل صحت است. دیگر نه دلیل دیگر می‌خواهد و نه احتیاج به اقرار عاقد بر صحت دارد. و دعوی «عدم قصد به مدلول بعد اجراء صیغه به جهت علم به فساد»- خصوصاً با فاصلهٔ بسیار از زمان اجراء صیغه- ادعای فساد چیزی

است که محکوم به صحت هست شرعاً. و محکـوم به صحت بودن آن است که زوجیت به آن ثابت می‌شود از برای غیر. و دعوی علم بـه فساد و عدم قصد به مدلول، اقراری است بر آن غیر.

بلی اگر علـم به تحقق صیغه در خـارج منحصر باشد بـه اخبار عاقد و در حیـن خبر دادن به همین نحو خبر بـدهد که «من عقد فاسدی کردم بـه جهت فلان» در آنوقت آن سخن خوب است. و مفـروض خلاف آن است. و باکی نیست که مثالـی بیاوریم از برای مورد توهم تا واضح شود که ما نحن فیه از آن قبیل نیست. و آن این است که «زنی بگوید به مردی که: وقتی که تو طفل بودی مرا ظالمی می‌خواست بگیرد. من و پدرم هیچکدام راضی نبودیم. مرا تـوریةً به صورت عقد دوام عقد کردند از بـرای تو. و پدرت هم صورت قبولی ولایةً جاری سـاخت». و به هیچوجه من الوجوه آن مرد حکـایت این عقد نشنیده بود و کسی دیگر هم از او خبری نداشت. در این صـورت آن مرد نمی‌تواند بگوید که «تو اقرار به صیغه کردی و دعـوی اینکه توریةً در صورت عقد بوده اقراری اسـت برحق غیر، آن مسموع نیست».

و شکی نیست که ما نحن فیه از آن قبیل نیست و با قطع نظر از همهٔ این مراحل، در اینجا سخن دیگر هم هست. و آن این است که همین که انشاء عقد در اینجا متحقق شده به سبب اعتقاد به صحـت و جواز عقد. هرچند به سبب توهم غیر مجتهـد عادل باشد باز عقد عمرو صحیح اسـت. به جهت آنکه صادق است که عقدی واقـع شده از اهل خود در محل خود. و منشأ فسادی که متصور می‌شود این است که «این عقد ذات بعل است و آن باطل است». و این منـدفع می‌شود به اینکه: آنچه دلیل دلالـت بر آن دارد این است که حرام اسـت عقد ذات بعـل عندالعـاقد یـا در نفس الامـر. و مفروض آن اسـت که ایـن هیچکدام نیست.

اگر بگوئی: شق ثالثی هسـت و آن «حرمت عقد زنی است که شرعـاً محکوم بکونها ذات بعل باشد، هرچند در نفس الامر ذات بعل نباشد» و ما نحن فیه از این قبیل است.

گوئیم: بر فرض تسلیـم، آنچه مسلم است حرمـت آن، این است که محکـوم بکونها ذات بعل شرعاً در نزد عـاقد باشد بالفعل، نه مطلقاً. و قول به اینکـه مراد محکوم بکونها ذات بعل در نفـس الامر است، بی معنـی است. به جهـت آنکه نفس‌الامر در ایـن معنی مختلف است به اختلاف حکّام و مطّلعین. غایت امر این است که هرگاه مجتهدی که در

نزد او زوجهٔ مزبوره محکوم بکونها ذات بعل است مطلـع شود بر این عقد منع می کند به تفریق، مادامی که در نزد او زوجهٔ مزبوره محکوم بکونها ذات بعل است. و همچنین خود عاقد هر گاه به او ظاهر شود که محکوم بکونها ذات بعل است.

اما بعد از ثبوت موت بعل در حین عقد اول، پس دیگر حکم ذات بعل باطل می‌شود، و مقتضای آن کـه منع و تفـریق اسـت هم باطـل می‌شـود. پس بـه عقد اول بـاز گشت می‌شود. و حاصل اینکـه حکم به بطلان در اینصورت مراعی است تـا زمان ظهور «فوت بعل قبل از عقد». و بطلان قطعاً و رأساً، ممنوع است.

و از اینجا معلوم می‌شود حال اینکه هر گاه عـاقد نداند که شوهر آن زن مفقود الخبر است. یعنـی آنکه عـاقد زوجـه را بشخصها می‌شنـاسد و [لکـن] «بوصفهـا بانّهـا زوجة مفقودالخبر» است نمی‌شنـاسد. یا بوصفها هم می‌شناخت لکـن در حین عقد فراموش کرد. در اینجا نیز دلیل بر بطلان عقد راساً نیست، به جهت آنکه اگر بطلان از راه حرمت عقد زوجهٔ مفقود الخبر است، می گوئیم که حرمت از احکام طلبیه است، و متوجه جاهل و غافل و ناسی نمی‌شود. و اگر از راه بطلان عقد است قطع نظر از حرمت، می گوئیم که دلیلی بر آن قائم نشـده. به جهت آنکه آنچه مسلّم است بطلان عقـد ذات بعل است (به تفصیلی که مذکور شد) یا ذات عدّه. و این هیچکدام نیست بالفرض.

پس هر گاه عاقد مجتهد باشد و گوید که من زوج و زوجه هر دو را می‌شناختم و لکن زوجه را «بوصف انّها زوجـة مفقودالخبر» نمی‌شناختم که لازم آید عـدم جواز نقض حکم مجتهد. در اینجا نیـز- برفرض سلامت از ورود دعـوی و ترافع- نفعی در حکـم به فساد عقد رأساً، نمی‌کنـد. بلکه بعد از اطلاع بر وصف مـذکور، مراعی خواهد بـود الی زمان ثبوت فـوت و ممنوع از ترتب ثمـره می‌شود تا آن وقـت. و بعد از آن حکم به صحـت عقد می‌شود. و اشارات و تنبیهات بر این در کلام فقها نیز هست در نظائر و مناسبات آن هم.

چنانکه در **مسالک** شهید ثانی(ره) در بـاب طلاق غایب با عدم التفـات به ملاحظهٔ گذشتن یک ماه (یا بیشتر علی اختلاف الاقوال) هر گاه ایقاع طلاق بروجه قصد بکند، و اتفاقاً در نفس الامر در طهر غیر مواقعه واقع شده باشد، حکم به صحت کرده. خصوصاً با جهل به لزوم مراعات و ملاحظهٔ شرایط. بلکه از کلام ایشان بر می‌آید که با علم به وجوب مراعات هم، صحیح باشد. و همچنین در عقدی کـه در حین «وفات مجهولهٔ» غایب واقع شده باشد بر زوجهٔ او قبل از بلوغ خبر بر وجهی که در اینجا نیز اختیار عدم ثبوت حرمت

کرده، به جهت آنکـه مفروض این است که نه معتدّه است و نـه ذات بعل. و اظهر در نظر حقیر نیز همین است. و از اخبار و ادلّه هم بطلان ثابت نمی‌شود، و نهیی هم در صورت مزبور واقع نشده کـه بطلان از آن مستفاد تواند شد. و مفروض هم ایـن است که بر وجه جایز واقع شده باشد، و قصد انشاء شده باشد. و غایب امر آن است که بعد از اطلاع حکم به تفریق می‌شود، مراعاً الی حین ظهورالحال.

۲۲۳: سؤال: اذا ارضعت امرأة مزوجّة ذات بنت من زوجهـا بعد اثنی عشر سنة من ولادة البنت، ولد رجل آخر. بان وضعت ثدیها فی فم الولد و درّ اللبن بسبب مصّه (بعد ما انقضت المدة المذکورة عن ولادة البنت و جفّ ثدیهـا) فهل یجوز للرجل (والد الرضیع) ان یتزوج ببنت المرضعة المذکورة؟ ام لا؟.

جواب: هـذا السؤال یحتـاج تنقیحـه الـی ذکـر مسـائل ثـلاث: **الاولی**: اختلف الاصحاب- فی جواز نکاح اب المرتضع فی اولاد صاحب اللبن ولادةً و رضاعاً. و فی اولاد المرضعة ولادةً- علی قولین. والاقوی الحرمة، للاخبار **الصحیحة** الدالة علیه.[1]

الثانیة: یشترط فی تحـریم الرضا کونه فـی الحولین للمرتضع، بلاخـلاف ظاهر. و ادعی علیه الاجمـاع فی **التذکرة و المسالک**. و المشهور (بل المدعـی علیه الاجماع ظاهراً من المسالـک) انه لافرق بین ان یفطم قبل تمام الحولیـن ثم ارتضع، اولا. خلافاً لابن الجنیـد فی مالـو فطم و هو ضعیـف، لروایة شـاذة. و قال الشهید(ره) انّـه مسبوق بالاجماع و ملحوق به.

و اما فـی ولد المـرضعة بمعنـی أن یکون اللبـن فی الحـولین الاولیـن المتصلین بالولادة: ففیه قولان. اظهر هما العدم. لاطلاق الایة[2] والاخبار. واحتج من اعتبره بعموم **حسنة** الحلبی «عن الصادق-ع-: لارضاع بعد فطام[3]». فانّ النکرة فی سیاق النفی تفید العموم. و **روایة** حمادبن عثمان «قال سمعت اباعبدالله-ع- یقول:لارضاع بعد فطام. قلت: جعلت فـداک و ما الفطـام؟ قال الحولان الـذی قال الله تعـالی[4]». و **صحیحة** البقباق عنه-ع- «قال: الرضاع قبل الحولین قبل ان یفطم[5]». و قول النبی-ص- « لارضاع الاّ ما

۱: تدلّ علیه العمومات (وسائل: ج ۱۴، ابواب مایحـرم من الرضاع، ب ۱) ویدل خصوصاً: ح ۱۰ ب۶. و کذاح ۱، ۲ب ۱۶.

۲: ولاتنکحوا مانکح آبائکم من النساء الاّ ماقد سلف...- حـرمت علیکم امهاتکم... و امهاتکم الّلاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة...- الآیة ۲۲، ۲۳، السورة النساء.

۳و۴و۵ الوسائل: ج ۱۴، ابواب مایحرم من الرضاع، ب۵ح ۳,۵,۲ (فضل بن عبدالملک البقباق).

كان فی الحولین ».

و انت خبیر بانّه لامعنی لحمل النکرة علی العموم. اذلواريد من الفطام المعنی الحقیقی فلایستلزم رضاع المرضعة فطام ولده. اذ قد یکون بلا ولد و مات ولدها اول الولادة. و ان ارید وقت الفطام (یعنی انقضاء الحولین) فقد یختلف الحولان بالنسبة الی الرضیع و ولدالمرضعة، و بسبب اضافة الحولین الیهما یختلف معناه، ولایجوز ارادة المعنیین المختلفین فی استعمال واحد من اللفظ، و ان کان اللفظ مشترکاً معنویا. اذ ذاک فی معنی العهد. کما فی قولنا «جاء رجل» فانّه لایجوز ارادة رجلین منه علی التبادل. کما لایجوز ارادة المعنی الحقیقی و المجازی، و اکثر من معنی من معانی المشترک اللفظی؛ فلابلد اما ان یراد من الحدیث «لااثر لرضاع المرتضع بعد فطامه» او «لااثر لرضاع المرضعة بعد فطام ولده». و اما ارادة المعنیین معاً، فکلاّ.

و اذا دار الامر بین المعنیین، فالاولی (بل المتعین) ارادة المرتضع. لان البحث انما هو عنه و لذلک حکموا بأنّ رضعة المرتضع بعد اکمال الحولین لااثر له. لانّه شرب محرّم لایترتب علیه ثمر، مضافا الی الروایات. و امّا ارضاع المرضعة فلامانع منه اصلاً، ولو بقی لبنها عشر سنین. و هوالمتبادر من اللفظ.

الثالثة: یشترط فی تاثیر الرضاع ان یکون اللبن من امرأة حیة حصل لبنها من نکاح صحیح مع حصول الولد منها- تولد منها او کان باقیا فی الحمل- علی اختلاف فی الاخیر. فلو درّ من ثدی رجل لبن، اوامرأة لم تحمل من وطیٔ زوج حلال، فلاینشر الحرمة، للاجماع، ظاهراً کما نقله جماعة، و **لصحیحة** عبدالله بن سنان «قال سألت اباعبدالله-ع- عن لبن الفحل. فقال : هو ما ارضعت امرأتک من لبنک و لبن ولدک ولد امرأة اخری فهو حرام»[٢]. و **موثقة** یونس بن یعقوب عنه-ع- «قال: سألته عن امرأة درّ لبنها من غیر ولادة فارضعت جاریةً و غلاماً، هل یحرم بذلک اللبن ما یحرم من الرضاع؟ قال: لا»[٣].

اذا تقرر هذا فنقول: مقتضی المسألتین الاولیین تحریم البنت علی اب المرتضع.

١: وسائل: ج ١۴، ابواب مایحرم من الرضاع، ب ۵ ح ١، ٩، ١١، ١٢: عن رسول الله(ص): لارضاع بعد فطام.

٢: الوسائل: ج ١۴، ابواب مایحرم بالرضاع، ب ۶ ح ۴.

٣ المرجع: الباب ٩ ح ١.

کما لایخفی. فیبقی الکلام فی الحکم بان هذا اللبن هل هو محکوم علیه بکونه لبن الزوج ام هومن باب الدرّ ؟ و الذی یحضرنی من کلام الفقها فی ما یناسب المقام ما ذکره فی **المسالک** فی جملة الصور الستّ التی ذکرها فی «لحوق اللبن بالرجل مع مفارقة المرأة عنه بالطلاق او الموت» قال الاولی: ان یکون ارضاعها بهذا اللبن قبل ان ینکح زوجاً غیره، فاللبن للاول قطعاً، کما لو کانت فی حباله. فیصیر الولد منسوبا بالرضاعة الی المطلّق او المیت، کماهو ابن المرضعة. ولافرق بین ان یرتضع فی العدة و بعدها، ولابین طول المدة و قصرها، ولابین ان ینقطع اللبن ثم یعود و عدمه، مع حصول باقی الشرائط لانّه لم یحدث مایحال اللبن علیه. فهو علی استمراره منسوب الیه. لکن ان اشترطنا کون الرضاع و ولد المرضعة فی الحولین، اعتبر کون الرضاع قبل الحولین من حین الولادة. والاّ فلا.

و قال فی التحریر: لایشترط دوام النکاح وقت الرضاع. فلو طلّق الحامل او المرضعة، فان رضعت بعد مفارقته بلبنه نشر الحرمة. سواء کان الرضعة قبل انقضاء العدة او بعدها، انقطع لبنهاثم عاد او ثبت ولم ینقطع. و سواء زاد او نقص.

و قال فی القواعد: «ولو درّ لبن المرأة من غیر نکاح لم ینشر حرمةً. سواء کانت بکراً او ذات بعل، صغیرة او کبیرة». والظاهر ان مراده من النکاح «الوطیٔ مع حصول الحمل». فنقول: ظاهر هذه العبارات یقتضی الحاق هذا اللبن بالرجل الذی هو والد البنت. اذ مراد الشهید الثانی(ره) من حدوث الحادث هو حصول الحمل من الزوج الثانی. کما فرضه فی سایر الصور المفروضة. و کذلک ظاهر **القواعد** انّ حصول نکاح و ولادة یکفی فی انتساب اللبن الی الزوج. و دلالة الموثقة علی عدم اعتبار ذلک ایضاً غیر واضحة. فان لفظ «ولادة» بعد کلمة «غیر» نکرة فی سیاق النفی. والمفروض وجود الولادة هنا فی الجملة. الاّ ان یحمل علی الولادة المتعارفة المعهودة التی ینسب اللبن الیها، و هی ما اتصل بها، او قریب منها. و من ذلک یظهر ان صحیحة عبدالله بن سنان ایضاً لابد ان یحمل علی ذلک.

فیمکن ان یقال: انّ هذا اللبن المفروض فی المرأة المسؤول عنها، لایصدق علیه عرفاً انّها لبن الفحل و لبن ولدها. فلابد ان یحمل عبارة **المسالک** و ما فی معناها علی ما لاینافی طول المدة و انقطاع اللبن ثم عودها لانتسابه الی الولد والفحل عرفا. و مراده بالاستثناء بقوله «لکن ان اشترطنا.. الی آخر». ایضا مالاینافی ذلک. فنقول: المرأة التی

مرّ من ایام ولادتها سنة ثم انقطع لبنها لمرض او عرض ثم عاد بعد امتصاص الطفل، یقال له عرفاً انّ هذا هو اللبن الذی انقطع و هو لبن الولد الذی حصل به. و کذلک بعد انقضاء عامین ایضا. و کذلک لواستمر الی عشرین سنین بان تصیر ظئراً و تجعل شغله ذلک.

فلو حصل الانقطاع بعد عشر سنین بمثل شهر مثلاً ثم عاد بسبب امتصاص الولد ایضا یقال له فی العرف انّه لبن ذلک الولد الذی حصل به. بخلاف ما لو انقطع عشر سنین ثم رجع بسبب امتصاص الولد. فلو فرض بقاؤه عشر سنین فتاثیره ح لامانع منه من جهة کونه لبن الفحل و لبن ولده. بل المانع المتصور انّما هو توهم اشتراط کونه فی الحولین للمرضعة ایضاً. فبعد تقیید کلامه بصورة لاینافی انتسابه الی الفحل و الولد عرفاً، فلایضر الحکم بتاثیره الی عشر سنین، و ان وقع بینه عود و انقطاع لاینافی الانتساب، کما اشرنا. و القول باعتبار الحولین فی المرضعة خلاف التحقیق. و من ذلک یظهر حال کلام **التحریر و القواعد**. فاذن الاظهر جواز تزویج الرجل المسؤول عنه بالمرأة المسؤول عنها.

۲۲۴: سؤال: ما حکم میراث المستمتعین و شرطه؟.

جواب: اختلف الاصحاب فی توراث المتمتعین. فذهب جماعة- منهم ابوالصلاح و ابن ادریس و العلاّمة فی **المختلف** و ولده و المحقق الشیخ علی و الفاضل المقداد فی **التنقیح**- الی عدم التوراث مطلقا. ای سواء شرطا التوراث او عدمه او لم یشرطا شیئاً. و هو مقتضی اطلاق کلام المفید حیث قال «ولایجب به میراث». و الصدوق فی **المقنع** حیث قال «ولامیراث بینهما اذا مات واحد منهما فی ذلک الاجل». و یظهر من المحقق الاردبیلی فی کتاب آیات الاحکام، انّ ذلک مذهب اکثر الاصحاب. حیث قال بعد ذکر آیة میراث الزوجین «الظاهر انّه یرید بالزوجة المعقود علیها بالعقد الدائم کما هو مذهب اکثر الاصحاب، و ان کان ظاهرها اعم، للروایات». انتهی.

و یظهر من کلام السید فی **الانتصار** ان الامامیة کانوا معروفین بهذا المذهب حیث نقل استدلال العامة علی حرمة المتعة من باب النقض بقوله تعالی «والذین هم لفروجهم حافظون... الی قوله فاولئک هم العادون» بتقریب ان المتعة لیست ملک یمین، ولو کانت زوجةً لثبت التوراث فیها مع انه لاترث ولاتورث، ولکانت عدة الوفات فیها اربعة اشهر و عشراً (الی آخر مانقله عنهم) ثم قالوا و انتم تذهبون خلاف ذلک. و اجاب السید بانّ فقد المیراث لیس علامة علی فقد الزوجیة. لانّ الزوجة الذمّیة و القاتلة لاترثن

ولاتورثن و هنّ زوجات. على انّ من مذهبنا ان الميراث قد ثبت فى المتعة اذا لم يحصل شرط فى اصل العقد بانتفائه. و يستثنى المتمتع بها مع شرط نفى الميراث من ظواهر آيات الميراث، كما استثنيتم الذمية و القاتلة.. الى آخر ما ذكره.

و ذهب الباقون الى ثبوت الميراث فى الجملة. فمنهم من ذهب الى «اقتضاء عقد المتعة التوراث لابشرط شئ حتى اذا شرط السقوط كان الشرط[1] باطلاً، لمخالفته مقتضى العقد». و هو مذهب ابن براج. و منهم من ذهب الى عدم اقتضاء العقد بذاته التوراث بل يقتضيه اذا اشترطا. و منهم من ذهب الى اقتضائه التوراث بشرط ان لايشترطا نفى التوراث. والاول مختار جماعة منهم الشيخ و ابن حمزة و الكيدرى و الشهيدين. و الثانى مختار المرتضى و ابن ابى عقيل(ره).

والاول اقوى. لنا الاصل، و انّ الميراث لايثبت الاّ بجعل الشارع (والاخبار المثبتة له سنجيب عنها). والاخبار المستفيضة المعتبرة جداً الدالة على انّ من حدود المتعة، عدم التوراث، مثل عدم النفقة، و كون عدتها خمسة و اربعين يوما، و نحو ذلك. فلاحظ الاخبار و تامل فيها تجدها ناهضة على المطلوب. مثل مارواه الصدوق فى **الحسن** عن مؤمن الطاق «قال: سألت اباعبدالله -ع- عن ادنى ما يزوّج به الرجل المتعة؟ قال: كفّ- كفين خ ل- من برّ يقول لها: زوجينى نفسك متعة على كتاب الله و سنة نبيه نكاحاً غير سفاح، على ان لاارثک ولاترثينى، ولااطلب ولدک الى اجل مسمّى فان بدالى زدتک و زدتنى».[1]

و حسنة ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عنه(ع) «قال: لاباس بالرجل يتمتع بالمرأة على حكمه، ولكن لابّد له من ان يعطيها شيئاً، لانّه ان حدث به حدث لم يكن لها ميراث».[2] و ما رواه الشيخ فى الصحيح عن صفوان عن ابن مسكان عن عمربن حنظله «قال: سألت اباعبدالله -ع- عن شروط المتعة. فقال يشارطها على ما يشاء من العطية، و يشترط الولد ان اراد، وليس بينهما ميراث».[3] و **حسنة** ثعلبة «قال: يقول اتزوجک متعة على كتاب الله و سنة نبيه نكاحاً غير سفاح، و على ان لاترثينى ولا ارثک، كذا و كذا يوماً

۱: وسائل: ج ۱۴، ابواب المتعة، ب ۱۸ ح۵- محمدبن النعمان الاحول المعروف بمومن الطاق.

۲: المرجع، ب ۴۰ ح ۱.- و اوردذيله فى ب ۳۲ح۳.

۳: المرجع: اورد ذيل الحديث فى ب ۳۲ح۶، و صدره فى ب ۳۳ح۳.

بکذا و کذا در هماً، و علی انّ علیک العدّة». [۱]

و موثقة ابی بصیر «قال: لابـد من ان یقول فیه هذه الشروط: اتـزوجک متعة کذا و کذا یـوماً، بکـذا و کذا در هماً، نکـاحاً غیـر سفاح علی کتـاب الله و سنة نبیـه و علی ان لاترثینی ولاارثک، و علی ان تعتدی خمسة و اربعین یوماً». [۲] و روایة ابان بن تغلب- و فی سنده ابراهیم بن الفضـل ولکن الراوی منه عمرو بن عثمان و قد قـال النجاشی انّه نقیّ الحدیث صحیح الحکایات- قال «قلت لابـی عبدالله-ع-: کیف اقول لها اذا خلوت بها؟ قال: تقول: اتزوجک متعة علی کتاب الله و سنة نبیّـه لاوارثة و لاموروثة کذا و کذا یوماً، و ان شئت کذا وکذا سنـة، بکذا و کذا در هماً. و تسمی من الاجل ماتـراضیتما علیه قلیلاً کان او کثیراً. فاذا قالت: نعم، فقد رضیت وهی امرأتک و انت اولی الناس بها. قلت: فانّی استحیی ان اذکـر شرط الایام(؟) قـال: هواضّر علیک. قلـت و کیف؟ قال: لانّـک ان لم تشترط کـان تزویج مقـام و لزمتک النفقة فـی العدة، و کانـت وارثة، ولم تقـدر علی ان تطلقها الاّ طلاق السنّة». [۳] وقد عمل بها الاصحاب فی مسـألة انقلاب المتعة دواماً بترک شرط الاجل. و روایة هشام بن سالم «قال: قلت لابی عبدالله-ع-: اتزوّج المرأة متعة مرّة مبهمة. قال فقال: ذاک اشد علیک ترثها و تـرثک، ولایجوز لک ان تطلقها الاّ علی طهر و شاهدین» الحدیث. [۴] و **قویة** عبداللهبن عمرو- فانه و ان کـان مجهولاً لکن من الرواة عنه فی السند جعفر بن بشیـر عن حمادبن عثمان- «قال: سألت ابـاعبدالله-ع- عن المتعة. فقال: حـلال لک من الله و رسـوله. قلـت: فما حدّهـا؟ قال: من حـدودها ان لاتـرثها و لاترثک» [۵] الحدیث. و هذا کالصریح بل صریح فی المطلوب.

و اصرح منه الناطق بالعدم سواء اشترط ام لم یشترط هو روایة سعید بن یسار عن ابی عبدالله-ع- ولیس فی سنده من یتامل فیـه الاّ البر قی و هو مشترک بین محمد بن خالد البرقی و احمد ابنه و اخیه الحسـن. و المشهور استعماله فی الاولین. و هؤلاء و ان کان کلهـم ثقاتـاً عند الشیـخ و العلامـة الاّ ان النجاشـی و ابن الغضـا [یر]ی طعنـا فی

۱: المرجع: ب ۱۸ح۲.
۲: المرجع: ب۱۸ ح۴.
۳: المرجع: اورد صدره فی ب ۱۸ ح۱، و ذیله فی ب ۲۰ ح۲.- تهذیب ج ۲ ص ۱۹۰.
۴: المرجع، ب ۲۰ح۳.
۵: المرجع: الباب ۳۲ح۸.

حدیثهما. و النجاشی ضعف محمداً. و انت خبیر بانّ توثیق الشیخ و العلاّمة اقوی من جرحهما. لانّ النجاشی و ان کان اوثق الجماعة فی الضبط (علی ماصرح به العلامة) لکن ابن الغضایری قلّما خلص عن طعنه ثقة فضلا عن غیره و بذلک یظهر قلة الاعتماد فی جرحه. فالاعتماد علی الأولین ارجح مع ان اعتضادها بالروایات المتقدمة و عمل الاکثرین والاصل یرجح العمل علیه. «قال: سألته عن الرجل یتزوج المرأة متعة ولم یشترط المیراث، قال: لیس بینهما میراث اشترط ام لم یشترط».[1] و حملها الشیخ علی اشتراط نفی المیراث، لااثباته. وربما یؤید ذلک بان المتعارف فی الاخبار لما کان اشتراط نفی المیراث لااثباته، جاز حمله علی ذلک، کما فعله الشیخ. هذا التأویل علی فرض تسلیمه انّما یفید عدم ثبوت المیراث مع عدم الاشتراط لاثبوته مع الشرط. و سیجیئ الکلام فی ادلّة المثبتین.

حجة القول الثانی: عموم الایة. فانّها زوجة عرفا. ولانّها لولم یکن زوجة للزم خروجها عن الحصر المذکور فی قوله تعالی «الاّ علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم»[2] الی قوله تعالی «فاولئک هم العادون».[3] ولا یرد النقض بالذمیة و القاتلة لثبوت التخصیص من خارج، و العام المخصص حجة فی الباقی. و شرط السقوط مخالف لمقتضی العقد فیکون باطلاً.

و فیه: منع انصراف الازواج الی المتعة عرفا، مع انّ الاخبار مصرحة بانها مستاجرات، و انّها بمنزلة الاباحة و نحو ذلک. سلّمنا لکنها مخّصصة بتلک الاخبار المستفیضة المعمول بها عندالاکثرین. و امّا الحصر الموجود فی الایة، ففیه انّه لعله بالاضافة الی الرجال و البهائم او بالنسبة الی ازواج الغیر و امائه.[4] و تخصیص الازواج و الاماء بالذکر لکونهما من الافراد الغالبة. و هذا وجه متین لایأباه الطبع السلیم. مع انّه یشکل بالتحلیل. و ادراجه تحت ملک الیمین، فیه مالا یخفی. اذا الظاهر «مما ملکت ایمانهم» ملک العین لاملک المنفعة. مع ان قلیل المنفعة لایطلق علیه الملک، بل هو اباحة و امتاع. فهو ایضا لوسلم عمومها مخصصة بتلک الاخبار. فانّ الاقوی جواز تخصیص

۱: المرجع، الهاب ح۷.

۲و۳: الآیة ۶، السورة المؤمنون.

۴: الاماء- خ ل.

الکتاب بمثـل هذا الخبر الواحـد. و بالجملة هـذا القول باطـلاقه لعلّه مخالـف لاجماع الامامية. کما یظهر من السید(ره) فی الانتصار.

حجة القول الثالث: اما علی عدم اقتضـاء نفس العقد ذلک: فما تقدم فـی حجة ما اخترنـاه مما یدل علـی ذلک. و امّا علـی اقتضائه مـع الشرط: فعموم «المسلمـون عند شروطهم»[۱]

و فیه نظر واضـح. اذلا معنی لوفاء المیت بشـرطه، سلّمنا لکنه مختـص بما تقدم، و خصوص **صحیحة** محمدبن مسلم «قال سألت اباعبدالله -ع- کم المهر یعنی فی المتعة؟ فقال: ما تـراضیا علیه الی ماشـاء من الاجل - الی ان قال - و ان اشتـرط المیراث فهما علی شرطهما».[۲] و **حسنة** احمدبـن محمدبن ابـی نصر البزنطی لابـراهیم بن هـاشم عن الرضا -ع- قال تزویج المتعة نکاح بغیر میراث و نکاح میراث، ان اشترطت کان، وان لم تشترط لم یکن .[۳] و فی الکافی بعد ذلک «و روی ایضـالیس بینهما میراث اشترط ام لم یـشـتـرط». و هذه الروایة مرویة ایضا فی «قرب الاسناد» بسند صحیح. **واورد** علیها بان التوریث مـن جعل الشارع فلا مدخلیـة للشرط فیه. **وردّ** بأن الشرط مـن جعل الشارع لهذین الحدیثین و ان کان لفعل المکلف مدخلیة فیها، کما لواسلم الکافر.

و فیه انّه انّمـا یتم اذا قـاوم الخبران الادلّة المـانعة. و بـانّ سبب المیـراث ان کان هوالزوجیـة، فیدخل المتعة فی الایـة، اشترطا ام لا. والاّ ، فلا مـوجب له. **وردّ** بتسلیم الدخول فی الایة و القول بالتخصیص بدون الشرط، یعنی ان الآیة تقتضی ثبوت المیراث للزوجـة الاّ متعة لم یشترط لها المیراث. و **فیه** نظر لانّ الـروایتین دلّتا علـی ان ثبوت المیراث لاجـل الشرط. لالانّـه زوجة. فـالحدیثـان مخالفـان لظاهـر القرآن ولامعنـی للتخصیص.

فالتحقیق فی الجواب علی هذا القول، منع دخولها تحت الایة، او منع کونها زوجة. و اما علی ما اخترناه فیتم التخصیص علی القول بکونها زوجة، و مع منعها علی ما اخترناه ایضاً فیقع تعارض بین ما ذکرنامن الاخبار و هاتین الروایتین. فمـع انّ هاتین الروایتین

۱: الوسائل: ج ۱۲، ابواب الخیار، الباب ۶، ح ۱،۲،۵.

۲: المرجع

۳: المرجع

لایقا و مان ماذکرنـاه من الروایات من حیث الکثرة والاعتضاد مـع اعتبار اسنادها ایضاً، [و] اوفق بالکتاب ایضامن قابلیة ادراجها تحـت الزوجة، و موافقتها للحصر المذکور فی الایة الثانیة. و اما ماذکروه فلایلائم کونها زوجة وینافی ظاهر الحصر.

ثم انّهـم ذکروا تفریعـاً علی هذا القول، انّـه لوشرطـا لاحد هما دون الاخـر، فیتبع، لظاهر الخبرین. و هـو کذلک ولا وقع لمایستشکل من اغلبیة کـون الارث من الجانبین، لکثرة امثاله ایضاً. مثل ارث المسلم عن الکافر، وارث الولد المنفی باللعان[1] و غیر ذلک. و قال المقداد- بعـد ما اختارالقول الاول- «لکن لـواشترطا، جاز وینزل علـی الوصیة و یتفرع علیه احکامها.

حجة القول الرابع: عموم الایة، و عموم «المسلمون عند شروطهم»، (ویظهر جوابهما مما تقدم) و**موثقة** محمدبن مسلم «قـال: سمعت ابا جعفر -ع- یقول فی الـرجل یتزوج المرأة متعة، انّهما یتـوارثان اذا لم یشترطا، و انّما الشـرط بعدالنکاح».[2] و حملها الشیخ علی ارادة ذکرالاجل من الشرط، یعنی اذالم یذکرالاجل فیصیر نکاحاً بتّاً دائماً. و یرجع الی ما افاده روایة ابـان بن تغلب المتقدمة، من انقلاب المتعة دوامـاً بدون ذکرالاجل. و لابأس بهذا التاویل، لکن فی مسألة انقلاب المتعة دواماً بذلک، نحن لانوافق المشهور. و ذکرنا ماهوالحق فی ذلک و تاویل الروایة فی کتاب **مناهج الاحکام**. و کیف کان فهذه الروایة لاتقاوم ما ذکرناه من الادلّة، فـامّا یطرح، او یؤوّل بان المراد بیان حقیقة المتعة و الدوام. و انّ عدم ذکرالاجل من حدودالنکاح الدائم الذی یوجب التوراث. و مع ذلک کلّه فالاحتیاط فی الدین ان لایحرم مع الشرط، و یصالح بینهما بشـیء.والله العالم.

۲۲۵: سؤال: شخصی دختـری را خطبه می‌کند. و قبـل از عقد و مزاوجه از بـابت رسوم و تعارف، چیزی می‌برد از برای دختر و پدر و مادر و کسان او، از ماکول و ملبوس و غیر آن. و به مصرف می‌رسانند و بعضی باقـی است، یا هیچ باقی نیست. بعد از آن دختر یا کسان او پشیمان می‌شوند و او را رد می‌کنند، آیا می‌تواند آنچـه اخراجات کرده است استرداد نماید یا نه؟

جواب: هرچنـد در بادی نظر چنیـن می‌نمایـد که چون ایـن شخص مال را مجـاناً

۱: راجع **المسأله ۲۷۳** من هذا المجلد.
۲: المرجع: ب ۳۲ح۲.

نمی‌دهد و غرضش این است که آنها در امر دادن دختر مستمر و ثابت قدم باشند، و اگر داند که در آخر امر نخواهند داد هرگز راضی نمی‌شود به اینکه مال او را به مصرف برسانند. پس باید در صورت رَد، غرامت بکشند. امّا تحقیق آن است که مادامی که ایشان بر رضای خود باقی‌اند تصرّف جایز است. و این تسلیطی است غیر را بر مال خود، و غرامت متوجه نمی‌شود. و همین معنی که ایشان در آن وقت راضی‌اند و مستمراند بر ارادهٔ خود، کافی است به جهت اباحه تصرّف.و گاه است که در اینوقت مطلقاً در متخیلهٔ اولیا خطور نمی‌کند که او را رد کنند و این حال را هم آن شخص خاطب از ایشان فهمیده و اباحهٔ تصرف به جهت ایشان به این حال کرده. و اباحه از جملهٔ انشائاتی است که تعلیق برنمی‌دارد.

بلی بعضی تعلیقات- مثل اینکه بگوید که اگر در قلب تو این است که دختر را به من ندهی مباح نیست، و اگر در قلب تو این باشد که بدهی، مباح است- خوب است. اما اگر بگوید که «الحال مباح کردم به تو که تصرف کنی به شرط اینکه در نفس الامر عایقی رو ندهد، یا بدائی به جهت تو حاصل نشود» پس در اینصورت اباحهٔ حالیه معنی ندارد، و «انشاء» صورت نمی‌پذیرد کمالایخفی. بلی اگر بگوید که «این را الحال به تو اباحه میکنم و شرط می‌کنم با تو که اگر بدائی رو دهد و از جانب تو ندامتی بهم رسد، عوض آن را به من ردّ کنی» خوب است. اما لزوم آن در ضمن عقد هدیه و اباحه، معلوم نیست.

و علی ای تقدیر، اگر فرض ضمان تواند شد، در صورت شرط، چنین است. و اگر نه، دلیلی بر غرامت مطلقاً نیست.[1] و این نظیر آن است که کسی با کسی دوست باشد و به رسم هدیه و اباحه و غیر آن مال خود را از دوست خود مضایقه نکند و در کمال طیب نفس مال خود را به او روا دارد، و آن دوست نیز مال بسیار از این دوست به این نهج به تلف آورد. بعد از آن اتفاق افتد که دشمنی شدید بینهما حاصل شود. الحال اگر از راه عدوات بگوید که از مال من آنچه که خورده‌ای به تو حلال نمی‌کنم. یا آنکه خواهد دعوی غرامت بکند، هر دو[ی] این سخنها عاطل و باطل است. و شک نیست که اگر در حین دوستی تصور می‌کرد که این شخص به این نحو دشمن او خواهد شد، در آنوقت به او مال خود را روا نمی‌داشت.

پس اگر بگوئی: اجابت اولیا سبب اتلاف مال خاطب شده و غرامت بر تسبیب

۱: ممکن است «دلیلی بر غرامت مطلق- یعنی در صورت عدم شرط- نیست» صحیح باشد.

مترتب می‌شود.

گوئیم: که (با وجـود آنکه در این سبب عدوانـی نیست و آنچه مسلم اسـت در تأثیر بسبب صورت عـدوان است) سببیت خاطب اقـرب است که خود بـه ایشان داده. و اگر گوئی که اولیا مباشر اتلاف شده‌اند پس بایـد غرامت بکشند. گوئیم غرامتی بر «مرخص فیه» مترتـب نیست. اگر گوئی کـه رخصت به شرط بقا بـر رضا است نه مطلقـاً. گوئیم رخصت در حال رضا است نه به شرط بقا بر رضا و دوام آن. چنانکه گذشت.

و آنچه ذکر کردیم در صورتی است که خطبه[ای] بشود، و اولیا اجازه‌بدهند. اما در صورتی که مطلقاً اظهـار نکرده باشد و این تعارفات را به عمـل آورد به طمع اینکه بعد از استمالت قلب ایشان، به تزویج راضی شـوند و اگر خطبه کند رد نکنند، پس امر در آنجا اسهل خواهد بود. و ظاهراً همین از جمله «هدیهٔ مصانعه» باشد که در بعض اخبار مذکور است. و از قبیل این است برگ سبزی که درویشـان دهند. یا دستهٔ گل، یا مهر نمازی، و امثال اینها. و اظهر این است که آن مباح باشد بدون عوض، و عوض واجب نیست هرچند ترک عوض خالی از کراهت نخواهد بود نظـر به بعض اخبار و دلالت اعتبار. و ظاهر این است که مثل مذکور بـاشد هرگاه اظهار خواستگاری نیز بکند و به گـوش اولیا برساند و هنوز وعدهٔ دادن نکرده باشند.

و اینکه در «هدیهٔ مصانعه» گفتیم که مبـاح است بدون عوض، در صورتی است که از حال واهب معلـوم نباشد که راضی نیسـت [بر] تصرف در آن بدون عـوض. و اگر معلوم باشد که راضی نیست به تصرف بدون عوض، تصرف جایز نخواهد بود. و ظاهر این است که در صورت اجابت اولیا و تراضی طرفین براخـراجات هرگاه اولیا بگویند که فلان قدر مال بیاور از ماکول و غیر ماکول تا صرف شیـرینی و مطبخ بشود، و بر سبیل رضـا هم به مصرف برسد هم حکم همان است که گذشت، چون عدوانی نیست.

۲۲۶: سؤال: هرگاه شخصی زوجهٔ مدخولهٔ خود را طلاق گوید و خواهد که به عقد انقطاع درآورد. از بـرای زوجه عدّه می‌بـاشد یا نه ؟ در حـالتی که مهر خـود را تمام و کمال گرفته باشد، یا نگرفته باشد، یا هبه به زوج خود نموده باشد.

جواب: اگر «طلاق باین» باشد می‌تواند بدون عدّه او را ثانیاً عقد کند. وعده داشتن در صحت عقـد دیگران شرط اسـت، نه در حق خود زوج. و اگـر «طلاق رجعی» بـاشد، تجدید عقد در حکم رجوع است. و ظاهر ایـن است که عقد ثانی صحیح نیست، و رجوع

می‌شود به زوجیت اولی.[1]

۲۲۷ : سؤال: هرگاه در طهر مواقعه طلاق گفته باشد و بعد از آن صیغهٔ متعه جاری شده باشد، چه صورت دارد؟.

جواب: طلاق باطل است و صیغهٔ متعه اعتبار ندارد.

۲۲۸ : سؤال: هرگاه کسی متعه داشته باشد و آن مرضعه باشد، و مدتش نیز باقی باشد. و خواهد که تتمهٔ مدت را به او ببخشد، به عقد جدید او را متعه نماید. آیا عدّه از برای او هست یا نه؟ و همچنین هرگاه مرضعه نباشد و مَن تحیض باشد، چه از برای زوج خود یا غیر؟. و ایام مدت عدهٔ متعه چند یوم است؟. و همچنین هرگاه مدت تمام شده باشد و زوج یا غیره ثانیاً خواهد او را متعه کند؟.

جواب: متعه را عدّه به جهت زوج خود در کار نیست هرگاه خواهد ثانیاً متعه کند یا به عقد دوام بگیرد، خواه مدتش منقضی شده باشد یا آنکه تتمهٔ مدت را به او بخشیده باشد، و خواه مرضعه باشد و خواه غیر مرضعه، و خواه «ذات اقراء» باشد یعنی بالفعل «حیض بین» باشد یا در سن «من تحیض» باشد و حیض نبیند. و اما غیر زوج او را عقد نمی‌تواند کند، الاّ بعد از انقضای عده، نه به دوام و نه به تمتع. و امّا عدهٔ متعه: اگر در سن «من تحیض» باشدو حیض نبیندچهل و پنج روز است و اگر حیض می‌بیند، در مسئله اختلاف بسیار است، و احوط آن است که دو حیض بیند بعد از دست برداشتن. پس اگر در حال حیض باشد که مدت تمام شود، آن حیض را اعتبار نکند. بلکه باید دو حیض بعد از آن ببینند. والله العالم.

۲۲۹ : سؤال: زید صبیهٔ خود را درغیبت او به پسر عمرو شوهر داده. در حال صبیهٔ مذکوره می‌گوید که راضی نیستم. و در وقت عقد تخمیناً نُه سال داشته. والحال صبیهٔ مذکوره می‌گوید من در وقت عقد از نه سال زیادتر داشتم و راضی نیستم. آیا عقد صحیح است به اذن پدر تنها؟ یا نه؟.

جواب: از لفظ سائل ظاهر می‌شود که تخمین بودن نُه سال در نزد سائل متعین است، نه در نزد پدر. و ظاهر سؤال هم دعوی است یعنی زوج مدعی صحت است، و زوجه مدعی فساد. و تکیهٔ زوجه در فساد این است که «من بالغه و رشیده بوده‌ام و پدرم

۱ : برای دریافت شرح و بیان جزییات این مسئله رجوع کنید به مسئلهٔ شماره ۲۲۰ از همین مجلد.

بی اذن من عقد کرده و من هم اجازه نکرده‌ام و راضی نیستم».

و وجه صحت هم چند چیز می‌تواند شد: یکـی اینکه زوجه صغیره بوده، یا بالغه بوده و رشیده نبوده، یا بوده و لکن پدر زوجه و عمـرو هر دو مقلد مجتهدی بوده‌اند که ولایت پدر را در امر بالغهٔ رشیده ثابت مـی‌دانسته. [در اینصورت] در صورت فقد بیّنه بر فساد، قول مدعی صحت مقدم است. به جهت آنکه «افعال مسلمین محمول است بر صحت». خصوصاً هرگاه موافق اصل هم باشد. و ظاهر است که صورت مذکوره موافق اصل است. به جهت آنکه اصل عدم بلوغ است و اصل عدم رشد است به جهت آنکه رشد ملکه است و در طفل مفقـود است جـزماً، و عدم آن مستصحـب است، وغلبـهٔ حصول آن در بـالغین مزاحم این اصل نمی‌شود. زیرا که آنچه مسلم است از غلبه در غیر مراهقین و اوایل بلوغ است. و آیهٔ شـریفه هم شاهد ایـن است زیرا که ظـاهر «فان آنستم منهم رشـداً فاد فعوا الیهم اموالهم»[۱] این است کـه اگر بعد از بلوغ رشـدی از ایشان یافتید مـال را به ایشان بدهید. هرچند خلاف کرده‌اند در اینکه ابتلاء و امتحان قبل از بلوغ است یا بعد؟

و به هر تقدیر تصرفات یتامی در امـوال (که نکاح و مهر از آن باب است) شرط است به حصول رشـد و ثبوت آن بعد بلوغ. نه اینکه اصـل در بلوغ این است که رشیـد باشد و تصرف بالغ صحیح باشد مگر اینکه سفاهت ثابت شود. پس در ما نحن فیه چنانکه شرط صحت عقد خـود صغیره رشد است، شرط صحـت عقد پدر نیز عدم رشـد است. و چون اصل عدم رشد است پس شرط صحت موجـود است. پس در این دو صورت اصل و ظاهر متطابق است، و قول دختر مخالف اصل و مخالـف ظاهر است. و اما مخالف اصل بودن، [پس] به جهت آنکه اصل عدم رشد است. و اما خلاف ظاهر، پس به جهت آنکه فعل پدر او محمول است بر صحت، به ادله[ای] که پیش گفتیم.

و به هر حال هر دو متفـق به وقوع عقد هستند. و زوجه می‌گویـد که در حالی واقع شده که بـاطل است. و زوج می‌گوید در حـالی واقع شده که صحیـح است. و قول زوج موافـق اصل و ظاهر اسـت، و قول زوجه هـرچند از حیثیتی مـوافق اصل باشـد لکن از حیثیات متعدده هـم مخالف اصل و مخالف ظـاهر هم هست. و از اینجا ظاهـر می‌شود کلام در صورتی که عقد زوج هم ولایتی بوده کـه صغیر بوده و پدر او عقد کرده، باز قول

۱: آیهٔ ۶ سورهٔ نساء.

مدعی صحت مقدم است.

اینها در وقتی است که زوج در مقابل، ادعای صحت کند، خواه بگوید که «زوجهٔ من معقودهٔ من است و به غیر حق زن من نیست» و ساکت باشد از حجت خود. یا متمسک شود به اینکه صغیره بوده، یا غیر رشیده بوده و ولایتاً عقد کرده شد، یا بالغهٔ رشیده بوده و طرفین مقلد مجتهدی می‌بوده‌ایم که پدر را مستقل در ولایت می‌دانست.

و اما هرگاه زوج بگوید که «من نمی‌دانم، اینقدر می‌دانم که پدر زوجه او را از برای من عقد کرده». و بگوید «هرچه حکم خدا است مجتهد بگوید». پس در اینصورت یا این است که پسر صغیر بوده و پدر عقد کرده، یا کبیر بوده و لکن به ادعای پدر زوجه صغر را، یا عدم رشد را، اکتفا کرده، یا جاهل مسأله بوده، و او ایجابی کرده و این قبول کرده. پس در این، چند صورت متصور است: **اول:** زوج کبیر بوده و والد زوجه به ادعای صغر او یا عدم رشد او، عقد کرده و زوج هم قبول کرده، و الحال زوجه ادعای بطلان عقد می‌کند به سبب ادعای کبر و رشد. در اینجا می‌گوئیم اولاً: قول پدر مسموع است و عقد صحیح است مادامی که خلاف آن ظاهر نشده. به جهت آنکه مسلمی است و ادعای ولایت می‌کند. چنانکه وکیلی به ادعای وکالت مال کسی را بفروشد، یا زن کسی را طلاق بگوید. و در این وقت که زوجه ادعای بطلان می‌کند و می‌گوید که من در آنوقت بالغهٔ رشیده بوده‌ام. هرچند مقتضای تصدیق مسلم این است که زوج تصدیق او کند، ولکن مزاحم این «قول مسلم» است قول و فعل مسلم دیگر که پدر او است. پس دعوی واقع می‌شودمابین زوجه‌و پدراو. و بافقد بینه اظهر تقدیم قول والد است، چون قول او موافق اصل است (چنانکه گفتیم). و موافق ظاهر. چون فعل مسلم است و محمول بر صحت است، و ولایت او هم مستصحب است تا زمان عقد، و فعل او است و او اعرف است به فعل خود، و ظاهر این است که یمین متوجه پدر زوجه هست. و بعد طی دعوی آنها زوج متصرف می‌شود زوجهٔ خودرا که بر وجه صحیح (علی الظاهر) عقد شده بود.

و از اینجا ظاهر می‌شود حکم جائی که والد مرده باشد یا غایب باشد که در اینجا زوج نیز بعد از استفتاء از مجتهد و حکم مجتهد به اینکه «عقد محکوم به صحت است تا خلاف آن ظاهر شود» باز زوج متمسک به صحت می‌شود و بر زوجه لازم می‌شود اثبات بطلان. چون او مدعیه است. غایت امر این است که اگر ادعای علم بکند بر زوج که «تو در آن وقت می‌دانستی من کبیره و رشیده‌ام»، قسم نفی‌العلم متوجه او می‌شود. و از

اینجا ظاهر می‌شـود حکم صورتی که زوج صغیر بوده و والد او ولایتـاً عقد کرده. که باز اصل صحت با زوج است. و این عقدی اسـت که از دو مسلم صادر شده بطلان آن محتاج به اثبات است.

۲۳۰: سؤال: هرگاه دو پسر نابـالغ با یکدیگر لواط کنند منشأ تحـریم نکاح مادر و خواهر و دختر ملوط بر لایط، می‌شود یا نه؟-؟ و فرقی مابین عمد و سهو و جهل در نکاح هست یا نه؟-؟. و آیا چنـانکه مادر و خواهر مفعول بر فاعل حـرام است عکس هم چنین است یا نه؟-؟.

جواب: هرچند از اخبار بیش از حکم لایط بالـغ، ظاهر نمی‌شود- به جهت آنکه در همهٔ آنها لفظ «رجل» واقع شده و آن ظاهر در بالغ است. و همچنین است لفظ «حرمت» در اخبار ظاهر در بالغ است، به جهت آنکه حکم بـه حرمت به نابالغ متحقق نمی‌شود. و در مسأله هم خلاف است- لکن اشهر (بلکـه اقوی و اظهر) عدم فرق است میان صغیر و کبیر. و ممکن است که استدلال کنیم به لفـظ اجماعی که سید مرتضی در **انتصار** نقل کرده است و گفته است «و مما انفردت به الامامیة ان من یلوط بغلام فاوقب، لم یحل له ام الغلام ولاخته و لابنته ابداً». و کلمهٔ «من» عموم دارد.

و اما در طـرف مفعول: پس هرچنـد در احادیث هـم لفظ «غلام» مذکـور است و آن ظاهر در نابـالغ است. ولکن الحال صریحاً خـلافی در نظر نیست که فرقـی باشد میان صغیر و کبیر. هرچند اطلاق کلام بعضی دلالت بر وجود خلاف دارد. و به هر حال فرقی مابین عمـد و سهو و جهل نیست. به جهـت آنکه این از احکام وضعیـه است. و در اینجا دخول بعض حشفه کافی است در ثبوت حرمت، هرچند در وجوب غسل و غیر آن دخول تمام حشفه معتبر است.

و اما حرمت مادر و خواهر و دختر فاعل بـر مفعول: پس اشهر بلکه اظهر عدم حرمت است. و احادیث دلالت بر آن ندارد. و قولی نقل شده بر حرمت از بعض علما، و دلیل آن واضح نیست. و بدان که حکـم در صورتی که وطی قبل از نکاح باشـد، واضح است. اما آنکه بعد از نکاح باشد (مثل اینکه بـا برادر زن خود لواط کند) پس در آن اشکال است و خلاف اسـت. و مقتضای اصـل و عموم اخباری کـه مضمون آن ایـن است کـه «الحرام لایحرم الحلال» ایـن است که حرام نمی‌شـود. و مقتضای حدیث معتبری ایـن است که حرام می‌شود. و شکی نیست که احوط اجتناب است. و بنابر قول به عدم حرمت، هرگاه

آن زن را طلاق بگـوید و بعد از آن خـواهد او را بگیرد بعقد تـازه، اقوی حرمـت است. و بعضی فرق نگذاشته‌اند و عقد ثانی را تجویز کرده‌اند. و این ضعیف است.

۲۳۱: سؤال: هرگاه زینب شوهری رفته، و بعد از مدتی می‌گوید که من بلامانعم، و پدر او مـی‌گوید که مـن طلاق او را گرفتـه‌ام، و زوج، پدر او را وکیل کرده که او را طلاق بگوید، اما پدر بنفسه نمی‌تواند طلاق گفت و در وکالت طلاق اذن در توکیل غیر نداده. و آن ضعیفه می‌گوید که مـن خبر از این نقلها ندارم و بلامانعم. آیا می‌تـواند شوهر بکند یا نه؟-؟. و هرگاه کسی او را عقد کرده باشد در این حال، آیا تفریق می‌توان کرد یا نه؟-؟.

جواب: قول زوجه مسموع است خصوصاً هرگاه متهم نباشد. یعنی از حال او معلوم نباشد که بـی مضایقه است از زنا و بی پـروا است از حرام. و قول پدر او که مـی‌گوید که «من طلاق او را گرفته‌ام» هم مؤید صدق او است و سخن ضعیفه که «من از این نقلها خبر ندارم» در این مقـام در عرف و عادت و به مقتضـای قرینه منافـی تایید نیست. زیـرا که مفهوم می‌شود که می‌خواهد گریز از اثبات بهم رساند، و حصول علم از برای زوجه هم به قول پدرش ممکن الحصول است. و این گریز اسـت به «جواب اعم». چنانکه فقها تجویز کرده‌انـد در جواب منکر، چنانکـه مدعی به کسـی بگوید کـه «قیمت اسب را که بـه تو فروختم بده». خصم [او] بگوید که «مـن مشغول ذمهٔ تو نیستم» و این از راه خوف عجز از اثبات است با علم به محق بودن خود.

و هرگاه چنین عقدی شـده باشد، تفریق نمی‌توان کرد. و اینکـه نوشته‌اند که «زوج پدر را وکیـل کرده که طـلاق بگوید یعنـی خود بنفسه، و حـال آنکه خود بنفسـه طلاق نمی‌تواند گفـت[و] در وکالت طلاق، اذن در توکیل غیر را نداده»، اینهـا محتاج است به مرافعه. هرگاه به ثبوت شرعی برسد که او را وکیل مطلق نکرده، یا آنکه بعد تلقین صیغه هم قادر بر آن نبوده، و بخصوص هم اذن در توکیل غیر نشده، در اینصورت دعوی طلاق گرفتن پـدر باطل می‌شـود. ولکن دعوی اعم زوجـه بر حال خود بـاقی است تا علـم به بطلان از راه دیگر بهم رسد. زیرا که خلوّ از مانع به غیر طلاق، اسباب دیگر هم دارد.

۲۳۲: سؤال: شخصی در عهد آقا محمدخان به آذربـایجان به ملازمت رفته بود. در مراجعه به اردبیل آمده بود. نظر به اینکـه ناخوش بود او را در اردبیل رفقای او گذاشته و به ولایت آمده بودنـد. و پدر زن او از جملهٔ رفقای او بود. وقتی که به ولایـت آمده بودند مدتی از این مقدمه گذشته که نوشتهٔ آن شخص مریض رسید که «برادر و اقوام من بیایند

و مرا ببرنـد» پدر زن او و برادر او به اردبیـل رفتند که او را بیاورنـد. صاحب خانـه که آن شخص مریض در خـانهٔ او بوده گفته بود که «آن شخصی که شمـا تفحص او می‌کنید در خانهٔ من بود و بـه رحمت خدا رفت». و رخوت پوشاکی و قـدری اسباب دیگر داشت که پدر زن مریض آنها را می‌شناخت که آن رختها و اسبابها از شخص مریض است. آیا به این نقلها علم حاصل می‌شود و زوجهٔ او به شوهر می‌تواند برود یا نه؟-؟.

جواب: امکان دارد کـه از برای آن شخص کـه رفته است، از اخبـار صاحب خـانه و قراین، علـم حاصل شود. اگر آن شخص ادعـای حصول علم کند تکذیب آن نبـاید کرد ولکن از برای ضعیفه که [می‌خواهد] شوهر کند یا باید دو نفر عادل مدعی علم شهادت بدهند به موت، یا از برای ضعیفه علم حاصـل شود، یا از برای حاکم شرع (یعنی مجتهد عادل) علم حاصـل شود. و اگر اینها هیچکدام نشود حکم آن حکـم «زوجهٔ مفقودالخبر» است. و حکم همان است کـه با وجود عدم نفقه و عدم صبر و شکوه بـه حاکم شرع، او را مهلت دهد و چهار سال تفحص کند. به تفصیلی که ذکر کرده‌اند.

۲۳۳: سؤال: عقد زن به زبان ترکی یا فارسی جایـز است در جایی که توکیل عربی میسر باشد-؟ یا نه؟.

جواب: با وجود امکان به لفظ عربی، جایز نیست از برای زوجین به هیچ لغتی دیگر. و بر ایـن اجماع نقل شـده از شیخ در **مبسوط** و علامه در **تذکره**. و قول ابن حمـزه به استحباب عربی ضعیف اسـت. و هر گاه یکی از طرفین عربی ندانـد و دیگری بداند آنکه می‌داند به عربـی بگوید و آن دیگری به لغت خودش. به شرطی کـه هر یک بفهمد مراد دیگری را، هرچند بـه واسطهٔ مترجم ثقه باشـد. و ظاهراً یک مترجم کـافی است. و اگر عربـی را هیچیک ندانند و تعلـم هم متعذر باشـد یا متعسر باشـد، به هر لغت کـه دانند بخوانند، و توکیل غیر واجب نیست. و ظاهر صاحب **مدارک** در **شرح نافع** دعوی اجماع است بر عدم وجوب. و اما غلط گفتن اعراب با وجود صحت لفظ عربی، پس ظاهر شهید ثانی در **مسالک** این است که مضر نیست در نزد اصحاب ما و احوط آن است که با وجود امکان تعلم، اکتفا به اعراب غلط نکنند.

۲۳۴: سؤال: آیا جایـز است که یک نفر صیغـهٔ نکاح را ایجاباً و قبولاً جـاری کند یا نه؟-؟.

جواب: بلی اشهـر و اظهر جواز است. بلکـه در خصوص عقد نکاح از طبـرسی(ره)

دعوی اجماع نقل شده بر کفایت مغایرت اعتباریه. و ظاهر این است که در سایر عقود نیز چنین است، بلکه اولی است به جواز.

۲۳۵: سؤال: شخصی غلامی دارد و بـرای غلام زن آزادی بگیرد. و از برای او اولاد بهم رسد. آیا فرزند آزاد است و ملحق به مادر می‌شود؟ یا مملوک صاحب غلام است؟.

جواب: مشهور میان علما- بلکه از بعضی دعوی اجماع ظاهر می‌شود- این است که فرزند آزاد است و ملحق به مادر می‌شود. و همچنین هر گاه مرد آزاد کنیزی را عقد کند. و احادیث معتبره بر آن دلالت دارد.[1] و قول ابن جنید ضعیف است، و حدیثی که دلالت بر آن دارد[2] محمول است بر تقیه یا مؤول است. و ظاهـر این است که فرقی نیست میان آنکه کنیزی را به عقد بگیرد مرد آزاد، یا صاحبش از برای او تحلیل کرده باشد. چنانکه از اخبار مستفاد می‌شود.

بلی اگر صاحب غـلام شرط کند بر زن آزاد، مملوک بودن فرزند را، یـا صاحب کنیز شرط کند بر مرد آزاد اینکه فرزند مملوک باشـد، مشهور این است که جایز است و فرزند مملوک می‌شود. و این قول ضعیف است. و حدیثـی که به آن استدلال کرده‌اند با وجود ضعف سند دلالـت ندارد بر مدعی اصلا. و آن دلیـل، دلیل ابن جنید است بـر اینکه «با وجود اطـلاق و عدم شـرط، فرزند تـابع مملوک از زوجیـن است» و مشهـور آن را حمل کرده‌اند بر صورت شرط. و شکی نیست که چنین دلیلی معارضه با اخبار معتبره و ظاهر اجماع نمی‌کند، و مقتضای آنها این است که فرزند آزاد است.

و بنابر مختار دور نیست که عقد هم باطـل باشد، هرچند در بسیاری از مسائل نکاح تصریح شـده به عدم فسـاد نکاح به فساد شـرط. و این کلام در صورت تحلیـل مبنی است بر اینکه «تحلیل» عقد باشد.[3] و به هر حال بـا علم به فساد و حرمت و طـی، هر گاه دخول واقع شود زنـا می‌شود، و ولد به زانی ملحـق نمی‌شود. و با جهل به حـرمت، ولد شبهه است و محکوم به حرمت است.

۲۳۶: سؤال: مالک کنیـز خود را ببخشد به شخصـی دیگر به فلان مـدت که به او جماع بکند. کنیـز حامله باشد. اولاد به مـالک می‌رسد؟ یا به آن شخـص واطی؟ اعم از

۱: وسائل: ج ۱۴، ابواب نکاح العبید والاماء، باب ۳۰ح ۱-تا-۱۰.

۲: همان مرجع ح۱۲.

۳: عبارت نسخه ما اینطور نبود تصحیح قیاسی شد.

آنکه در وقت بخشیدن مالک شرط کرده باشد در خصوص اولاد یا نکرده باشد. و بخشیدن مالک کنیز خود را برای جماع به مرد اجنبی جایز است یا نه ؟-؟

جواب: جایز است حلال کردن کنیز از برای شخصی اجنبی از برای جماع کردن و سایر استمتاعات. و در مسأله اشکال نیست. و خلاف ضعیفی نقل شده و آن مخالف احادیث بسیار[1] و اجماعات منقوله و عمل طایفه بوده است. و شرط کرده‌اند در آن شروطی که در نکاح معتبر است. یعنی کنیز شیعه را به مخالف نمی‌توان تحلیل کرد. وهمچنین کنیز کافره غیر کتابی را به مرد مسلم. و همچنین حاصل می‌شود به آن نسب و خویشاوندی و مترتب می‌شود بر آن احکام آنها.

و این «تحلیل» یا داخل عقد است یا داخلِ ملک یمین، گو ملک رقبه نباشد و ملک منفعت باشد. پس خارج از حصر آیه نیست.[2] و اگر هم باشد تخصیص می‌دهیم آیه را به اخبار و اجماعات منقوله. و شرط است در آن صیغه، به جهت آنکه ظاهراً اجماع است که محض تحلیل براجنبی منشأ حلیت فرج نمی‌شود. و به عنوان عاریه هم نمی‌توان داد. و ظاهر این است که اجماعی است. چنانکه از جمعی علما ظاهر می‌شود. و حدیث معتبری هم دلالت بر آن دارد. و همچنین به عنوان هبه و بخشش هم صحیح نیست. بلکه باید به لفظ تحلیل باشد به اینکه بگوید «احللت لک وطأها» یا «جعلتک فی حل من وطئها».

و جماعتی تجویز کرده‌اند لفظ اباحه را که بگوید. ابحت لک فرجها و آن خالی از اشکال نیست خصوصاً با ملاحظه آن حدیثی که منع شده در آن از عاریه و تصریح شده به اینکه تحلیل کند و از مقابلهٔ تحلیل با عاریه (با وجود آنکه از عاریه نیز اباحه فهمیده می‌شود) ظاهر می‌شود که خصوص لفظ «تحلیل» معتبر است. و مطلق الفاظی که دال بر رخصت باشد کافی نیست. و در اشتراط قبول خلاف است، و در اخبار تصریحی به آن ندیدیم. و بعضی دعوی ظهور «اتفاق اصحاب» بر آن کرده‌اند. و شکی نیست که اشتراط احوط بلکه اظهر است.

و در جواز تحلیل آقا کنیز خود را به غلام خود اشکال است و خلاف است، به جهت

۱: وسائل: ج ۱۴، ابواب نکاح العبید و الاماء، باب ۳۲.
۲: آیه‌های ۶و۷ سورهٔ مؤمنون.

تعارض اخبار. واقوی جواز است. به جهت اکثریت اخبار [جواز]، و موافقت خبر منع با مذهب عامه. ولکن هرگاه به صیغهٔ نکاح کنیز خود را به غلام خود بدهد و چیزی از مال خود به کنیز بدهد، اولی و احوط است. و ظاهر این است که ایجاب و قبول هر دو در نکاح واجب است. و دور نیست که ذکر مهر و دادن هم واجب باشد، هرچند جمعی از علما مستحب دانسته‌اند. و رضای کنیز و غلام شرط نیست. بلکه مولی می‌تواند اجبار کند آنها را بر ایجاب و قبول، یا خود از جانب آنها ایجاب و قبول کند، یا احدی را وکیل کند که صیغه بخواند. و به هر حال اظهر جواز تحلیل کنیز به عبد خود و عبد غیر هر دو هست.

اما حکایت اشتراط قبول تحلیل در اینجا، پس آن آسانتر است، بلکه ظاهر آن است که در تحلیل کنیز به عبد خود، قبول در کار نیست و همین انشاء او قائم مقام ایجاب و قبول (هر دو) است. اما در صورت تحلیل از برای عبد غیر، احوط بلکه اظهر این است که ترک نشود. و آن عبد به اذن مولی، یا مولی خود قبول کند.

و اما مسألهٔ لحوق فرزند: پس اما در صورتی که کنیز را حلال کرده باشد مالک از برای آزاد، پس در صورت شرط آزادی، آزاد است اجماعاً. و در صورت شرط رقّیت، همان خلاف سابق در مسألهٔ سابقه موجود است. و اقوی عدم اعتبار شرط است، وولد حرّ است به همان ادلّهٔ سابقه در تزویج و خصوص اخبار **معتبره** در اینجا بالخصوص. و در صورت عدم شرط نیز خلاف است، و اقوی در اینجا نیز حریت است. و جمعی گفته‌اند در صورت اطلاق و عدم شرط، ولد مملوک صاحب کنیز است مگر اینکه پدراو قیمت او را بدهد و او را آزاد کند. و دلیل ایشان تمام نیست. و ظاهر این است که در صورت شرط آزادی، این جماعت نیز دادن قیمت را شرط نمی‌دانند در آزادی. پس بنابر این، اجماعی خواهد بود. چنانکه گذشت.

و اما در صورتی که حلال کرده باشد از برای عبد، پس فرزند هم عبد است اجماعاً مطلقاً. و اما حکم لحوق به صاحب کدامیک پس ظاهر این است که در صورت اطلاق مشترک باشد مابین صاحب غلام و کنیز. چون نسب صحیح[1] و نماء ملک هر دو است و مرجحی نیست. چنانکه مشهور است. و بعضی تابع ما در می‌دانند چنانکه در حیوان. و

۱- رجوع کنید به مسأله مابعد.

آن قیاس است. ولکـن اگر شرط کنند بـه عقد که مال یکی از آنهـا باشد، پس بـاید که متابعت شـرط گردد. و همچنین هر گاه شـرط در ضمن [عقد] کنند کـه دو ثلث از یکی باشد و ثلث از دیگری. و همچنین.

۲۳۷: سؤال: کسی کنیزی داشته باشد، اگر کسی بی‌اذن مالک با [آن] کنیز جماع کند و فرزنـدی بهم رسد. آن فرزند ولـد الزنا است یا نـه؟-؟. به مالک می‌رسـد یا به آن شخص ؟-؟.

جواب: آن کسی که با کنیـز جماع کرده اگر آزاد است به گمـان حلّیت کرده از راه شبهه یا جهالت، فرزند از اوست، و ولد الـزنا نیست، و آزاد است. و هر گاه آن کس با علم به حرمت کرده زانی است و فرزند به او ملحـق نمی‌شود و تابع کنیز است، و ملک صاحب او است. و هر گاه آن کس غـلام دیگری بود، پس اگر با علم به حرمت کرده و زنا به عمل آمده، فرزنـد ملحق به صاحب کنیز اسـت و مملوک او است. و بر این نقـل اجماع شده، چون در اینجا «نسب» معدوم است. بخلاف صورتی که به عنوان حلال شده باشد و حکم آن در مسألهٔ سابقه گذشت.

۲۳۸: سؤال: دختر بی اذن پدر و مادر، شوهر می‌تـواند کرد یا نه؟-؟ و عقد ایشان صحیح است؟ یا شرط است رضای پدر و مادر کـه اگر بی رضای پدر و مادر عقد به عمل آید. صحیح نمی‌شود؟ و اگـر بفرمائید که بی رضای والدین عقـد صحیح است، آیا «عاق والدین» می‌شود یا نه (اعم از اینکه با کره باشد یا ثیب)؟.

جواب: رضای مادر مطلقاً شـرط نیست و در لزوم رضای پدر در «دختر بـالغهٔ باکره» خلاف اسـت. و اقوی و اشهر و اظهـر عدم اشتراط اسـت، و عقد بدون اذن پـدر صحیح است. ولکن احـوط مراعات رضای او اسـت. و اما هر گاه پدر غـایب باشد، یـا در موقوف داشتن عقـد بر رضـای پدر حرج و عسـر لازم آید، آنجا احتیـاط هم ضـرور نیست. و در صورت احتیاج دختـر به شوهر و متضرر شدن او بـه ترک شوهر کردن، هر گـاه مخالفت بکنـد معلوم نیسـت که گنـاه بـاشد، چـه جای آنکـه عاق بـاشـد. بلی هـر گاه دو نفـر خواستگـار او باشنـد، و از اختیار هـر یک [از] آنها ضـرری به دختـر نمی‌رسـد، پس مخالفت در اینجا دور نیست که معصیت باشد. و به هر حال تحصیل رضای پدر و مادر در امور مباحه لازم است مگر اینکه منشأ ضرر و حرج باشد. در اینجا فرقی در مابین با کره و غیر با کره نیست.

۲۳۹: سؤال: هرگـاه زوج قبل از دخـول فوت شـود، زوجه نصـف مهر را مطـالبه می‌نماید یا کل مهر را؟

جواب: مشهور کـل مهر است. ولکن احـادیث **معتبره** دلالـت بر تنصیـف دارد. و احتیاط در این است که صلح کنند بر نصف.

۲۴۰: سؤال: در صورتی که زوجه ادعای عنن مـی‌نموده باشد، و زوج قبول نداشته باشد عیب مذکور را، بلکه از زوجهٔ سابقه بر این ولدی هم از برای زوج مزبور حاصل شده باشد. آن را نیز بیان فرمایند.

جواب: دعوی عنن بایـد به مرافعهٔ مجتهد جامـع‌الشرایط طی شود، تا ثـابت نشود احکام بر آن مترتب نمی‌شود.

۲۴۱: سؤال:بعضی از ملاها می گویند«مادرزن محرم نیست، و دلیلـی بر محرمیت نیست». اصلی دارد یا نه؟-؟.

جواب: این سخـن بی اصل اسـت. و محرمیت مادر زن اجمـاعی است. چنـانکه از طریقهٔ مستمرهٔ علما و صلحا و اهل دیانت در اعصار و امصار ظاهر می‌شود بدون منکری که اعتماد به شـأن او باشد. و در کلام علما(ی معتنین[بهم]) بر نخـوردم به مخالفی، و کلام همگی بالعموم و الخصوص دال است بر محرمیت و عدم اشکال. چنانکه در مواضع بسیار معلوم مـی‌شود. از جمله در «کتاب جنایـز» همگی ذکر کرده‌انـد در جواز تغسیل محارم، که مراد به محرم «کسی است که حـرام باشد نکاح او ابداً از جهت نسب یا رضاع یا مصاهره» و تصریح به آن شـده در همهٔ کتابها، نظر کن **مسالک و مدارک و دروس** و ابن فهد در نکاح **مهذب** و غیر آنها را.

بلکه کلام مقداد در **تنقیح** صریح است در دعوی اجمـاع در کتاب نکاح، در آنجا که گفته «المحرم هوکل امرأة یملک وطأها، او حرم مؤبداً بنسب، او رضاع، او مصاهرة بعقد او ملک یمین. ام التی یملک وطـأها فیجوز النظر الیها کالزوجة باطنـاً و ظاهراً و اما من حرم وطؤها فیباح النظر فیهن الی الوجه و الکفین و القدمین اجماعاً، و یحرم النظر الی القبل و الدبـر بغیر ضرورة من مباشرة علاج و مشاهدة ایلاج. و اما غیر ذلـک من البدن: فعلی ثلاثة اقسام... الی آخر ما ذکـره». و همچنین در کتاب حدود در مسألهٔ زنا به ذات محرم، تصریـح شده به محرم بودن. و اگرچـه در وجوب قتل به سبب زنـا به ذات محرم بسی خلاف کرده‌اند.

و هرگاه کسی بخصوص مطالبهٔ حدیث بکند در مسأله، از او مطالبهٔ حدیث در بسیاری از محارم خواهیم کرد مثل بسیاری از اقسام رضاع. و آنچه او در آنجا گوید، ما در اینجا می‌گوئیم. و اگر نباشد در مسأله مگر شهرت، ما را کافی است. چون مورث ظن قوی است فکیف مع حصول العلم بالاجماع، او ثبوت الاجماع المنقول. و چون وقت تنگ بود به این دو کلمه اکتفا شد.

۲۴۲: سؤال: برفرض صحت بیع کنیز حامله، آیا ولد از مشتری است یا بایع؟-؟.

جواب: فرض صحت در وقتی می‌شود که حمل از مولی نباشد. یا باشد ولکن از صورتهائی باشد که بیع «ام ولد» جایز باشد. پس هرگاه حمل از مولی باشد بی شک فرزند ملحق به پدر اوست و ملک مشتری نمی‌شود. و همچنین هرگاه حمل از شخص آزادی باشد- به وجه حلال بیّن یا شبهه- باز ولد ملحق به پدر است. و هرگاه حمل از زنا باشد، یا از غلام مولی باشد، یا از غلام غیر باشد و به سبب شرط مال مولی شده باشد، پس هرگاه شرط شده باشد در حال بیع که ولد مال مشتری باشد، مال مشتری است. والا مال بایع است، بنابر اشهر و اظهر. و اگر ولد به سبب شرط مال صاحب غلام باشد، مال صاحب غلام است.

پس هرگاه بایع کنیز را بفروشد و بعد از آن ادعا کند که حمل کنیز از من بهم رسیده، مشتری انکار کند، و جزم حاصل شود به آنکه کنیز در حال بیع حامله بوده- مثل اینکه در کمتر از شش ماه بعد خریدن متولد شود، یا ظن به آن حاصل شود، مثل اینکه اقصای حمل یا کمتر گذشته باشد اما مشتری به آن دخول نکرده باشد- پس اگر حمل داخل بیع نبوده، بی اشکال ولد ملحق به بایع می‌شود. و اگر حمل داخل در بیع بوده، یا بالاصاله چنانکه قول بعضی است، یا به سبب شرط چنانکه اشهر و اظهر است. پس در اینصورت اشکال بهم می‌رسد. و اظهر و اقوی آن است که اقرار بایع در حق خود مسموع است و نافذ است. نه در حق مشتری. و دعوی او در فساد بیع مسموع نیست. و ثمرهٔ این در وقتی ظاهر می‌شود که کنیز ثانیاً بر وجهی از وجوه منتقل شود به بایع که حکم می‌شود به آزادی فرزند.

۲۴۳: سؤال: آیا مشتری می‌تواند با کنیز حامله که خریده جماع کند یا نه؟-؟.

جواب: جماعتی از قدما گفته‌اند که حرام است جماع کردن تا چهار ماه از حمل بگذرد. و از ظاهر ابن زهره دعوی اجماع بر آن نقل شده. و از شیخ در **نهایه** و جمعی از

متاخریـن، چهار ماه و ده روز نقل شـده. چنانکه **صحیحهٔ** رفاعه بـر آن دلالتی دارد،[1] و اظهر عمل به آن است خصوصاً با استصحابَ حرمت. و علی ای تقدیر حرمت جماع کردن قبل از انقضای مـدت مزبوره، مشهور مابین علمـا است و مدلول احادیـث معتبرهٔ بسیار است[2]

و از شیخ در خـلاف و ابن ادریس قـول به کراهت نقـل شده. و شیخ دعـوی اجماع کرده. و دلیل ایشان عموم «مـا ملکت ایمانهم»[3] است، و بعضی اخبـار غیر معتبره[4] هم اشعار به آن دارد. و بعد از معارضـهٔ اجماع منقول به مثل خود، و معارضهٔ آیـه به آیهٔ دیگر یعنی «اولات الاحمال اجلهـنّ ان یضعن حملهنّ»[5]، و معارضهٔ آن روایت بـا ضعف سند و دلالت، به اخبار مستفیضهٔ قریب به تواتر، و استصحاب حرمت سابقه،ضعف این مذهب به غایت ظاهر است. هرچند متبادر از آیهٔ «اولات الاحمال» مطلّقات است، چنانکه پوشیده نیست به ملاحظهٔ سیاق. لکن چون در حدیث **صحیح** وارد شده که «احلتها آیة و حرّمتها آیة»[6] ظاهر این است که مراد روایت همین باشد.

و می‌توان منـع عموم آیهٔ اولی هم کـرد نسبت به اوقات و طی. پـس آیتین متعارض می‌شونـد و متساقط می‌شونـد و احادیث قریب به تـواتر با عمل مشهور و ظـاهر اجماع منقول و استصحاب، مرجح حرمت است.

و اما بعد از انقضای عده- چهار ماه، یا چهار ماه و ده روز- باز خلاف کرده‌اند که آیا بعد از آن مدت حرام است تا وضع حمل بشود؟ یا مکروه است؟. مشهور کراهت است. و ظاهراً دعوی اجماع ابن زهره هم مقتضی آن است. و صحیحهٔ رفاعه دلالت بر آن دارد. و به اینها تقیید می‌شـود اخبار کثیره که «باطلاقها» دلالت بـر منع دارد. و از مفید قول به حرمت حکایت شده در موضعی از **مقنعه** (و از علامـه در **مختلف** و شهید و شیـخ علی -ره- نیز) تا اینکه وضع حمل بشود. و دلیل ایشان آیهٔ «اولات الاحمال» است، و احادیث

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب نکاح العبید والاماء باب ۸ح۳.

۲- احادیث همان باب، و أحادیث باب ۹.

۳- آیهٔ ۶ سورهٔ مؤمنون.

۴- این اشعار در ح ۲ باب ۸ هست.

۵- آیهٔ ۴ سورهٔ طلاق.

۶- همان حدیث ۲ باب۸.

معتبره که در آنها منع شده از وطی تابعد وضع حمل.

و بعد از تأمل در ادله هرچند این قول خـالی از قوت نیست، ولکن صحیحهٔ رفاعه با شهرت بین الاصحاب و ظاهر اجماع منقول با تاییـد آنها به ادلهٔ «قول به مطلق جواز»، با ملاحظـهٔ اعتبار عقلی کـه آن اجتناب از «اختلاط میاه و انسـاب» است، کافـی است در ترجیح مشهور. ولکن احوط اجتناب است تا وضع حمل بشود.

و بدان که: ظاهر اکثر اصحاب (بلکـه مشهور، چنانکه شهید-ره- در **دروس** گفته است) و متبادر از ادله و اخبار، و طی در قبل اسـت. ولکن احوط اجتناب است از دبر او نیز. و در صـورت جواز و طـی مستحب اسـت عزل، و شـاید وجـه آن این بـاشد کـه آن احادیثی که دلالت می‌کنند بر «مطلوب بودن آزاد کردن آن بدون عزل و اینکه نفروشد او را وجدا کند برای او حصه‌ای از مال خود به جهت معیشت او». و علت آن را فرموده‌اند که نطفهٔ او غذای او شده کـه شبههٔ فرزندی در آن راه بیابد. پـس از برای خروج از آن شبهه عزل بکند تا آن ناخوشی لازم نیاید، اگر خواهد مملوک خالص باشد.

والحاصل: آنکه از احادیث مستفاد می‌شود کـه ناخوش است که نطفهٔ او داخل رحم مملوک بشود در حال حمـل. و چون دلالت آن[ها] به سرحد وجوب نـرسیده، حمل بر استحباب می‌شـود. و اما هرگاه عزل نکرده بـاشد، پس خلاف کرده‌انـد در اینکه بیع او جایز است یا نه. جمعی از قدمای اصحاب حرام دانسته‌اند بیع او را، و از ابن زهره دعوی اجماع بر آن نقل شـده. و قول دیگر کراهت است. و شـاید اقوی قول به حرمت باشد، و چند حدیث معتبر دلالت می‌کند بر وجوب آزاد کردن. ولکن مشهور استحباب آن است.

و احوط آن است که او را آزاد کند. و مستحب اسـت که حصه‌ای از برای او از میراث خود قرار بدهد، یعنی چیزی از مال خود به جهت او قرار بدهد که به او زندگانی کند. نه اینکه او را از جملهٔ وراث قـرار بدهد. چنانکه مـوثقهٔ اسحق بن عمـار (بلکه صحیحهٔ او) دلالت بر آن دارد، و ظاهر آن هرچند وجوب اسـت لکن قول به وجوب آن در نظر نیست. مگر اینکه بگـوئیم صدوق قائل بـه آن است چون در **من لایحضره الفقیه** آن را روایت کرده.

۲۴۴: سؤال: هرگاه زید متـوفی، و زوجهٔ او نیز متوفی، و ورثهٔ زوجـه مهرنامچه در دست دارند بـه خط و مهر عدول، و شـاهدی ندارند، و ادعـای مهر می‌نماینـد، چه چیز می‌طلبند؟.

جواب: هـر گاه وارث زوجـه در صـورت جزم ادعـای خود را ادا مـی‌کـنـد مطابـق مهرنامچه، یعنی می‌گوید که «این مقدار مهـر، مادر من از مال پدر شما می‌خواهد. به ما بدهید». پس در اینوقت بـاید دید که جواب مدعی علیهم چه چیز اسـت. هرگاه بگویند مادر شمـا مهر نـدارد، و انکار کنند از اصـل، اظهر در نظـر حقیر این اسـت که مـدعی مستحق مهرالمثل است، مگر آنچه ادعا می‌کند کمتر از مهرالمثل باشد، که در آنوقت به اقرار خود مأخوذ است. و هرگاه در جواب بگویند که ما علم نداریم که مادر شما مهر دارد یا نه، پس هرگاه مـدعی بر ایشان دعوی علم کند، قسم نفی العلم بـه آنها می‌دهند و باز رجوع به مهرالمثل می‌شود بر نهج سابق.

و هرگـاه بگویند که مـا قدر آن را نمی‌دانیم، بـاز در صورت ادعای علم و قسـم نفی العلم، رجوع به مهرالمثل می‌شود بر نهج سابق. و ظاهراً در این دو صورت دور نیست که مسمی را که ادعا می‌کند بگیرد. به جهت عـدم معارضی. و در هر یک از صور ثلاث باید قسم بر عدم علم به استخلاص ذمهٔ زوج از حق مورث خود یاد کند.

و اگر مـدعی بـه صورت جـزم ادعا نکند و اعتمـاد به محـض کاغـذ باشـد، پس در اینصورت دعوی غیر مسموعه است. و اگر نحو دیگر باشد باید معلوم شود. و این مسأله از مشکلات است و شقوق و شعب بسیار دارد. و رساله‌ای در این خصوص نوشته‌ام. و چون محتاج به مرافعه است و مرافعه را مجتهد عـادل باید بکند، در وقت مرافعه حقیقت حال معلوم می‌شود. گاه اسـت از برای حاکم به سبب کاغذی و قراین علـم حاصل شود، و به علم خود عمل کند. وگـاه است نحو دیگر بشود. در حین عجز از وصول بـه حاکم چنین مطالب به مصالحه طی شود بهتر است.

۲۴۵: سؤال: شخصی متـوفی، و دو زوجـه دارد و ورّاث دیگر هـم دارد. و از جملهٔ مخلفات او قطعـه‌ای باغچه است کـه پانزده قفیـز می‌باشد. و ده قفیـز آن در صداق دو زوجهٔ او است. آیا الحـال که ارادهٔ قسمت دارند باید اثلاثاً قسمـت کرد و دو ثلث را به دو زوجه بدهند و باقی را میان وارث تقسیم کرد؟ یـا باید به مساحت ده قفیز را وضع نموده به دو زوجه داد و آنچه باقی بماند میان وراث قسمت کرد؟.

جواب: در این مقام باید ملاحظهٔ حال نکاح و صداق را کرد که در وقت صداق کردن منظور چه بوده. هرگاه منظور از پانزده قفیـز، دو ثلث، بوده و ذکر «قفیز» بنابر مسامحه و شهرت عـرفی بوده، مهر صحیـح است و دو ثلث آن مـال زوجه‌ها است، و ایـن در معنی

ثلثان است. و ظاهر این است که «جزء مشاع معلوم النسبه به اصل» را مثل نصف و ثلث و غیر ذلک، با معلـوم بودن هرچند به مشاهـده باشد در مثل زمین و باغ، جـایز است مهر کردن. چنانکه جایز است فروختن.

و هرگاه منظور ده قفیز از پـانزده قفیز بوده بامعلوم بودن مساحـت مجموع- به این معنی که زوجه‌ها ده قفیز را از هر جـا خواهند از آن باغچه بگیرند[1]- پس در آن اشکال است. و در خصـوص صداق الحال از کلام علمـا چیزی در نظر نیست. ولکـن مقتضای آنچه در بیـع گفته‌اند (کـه جایز نیست بیـع قفیزی از زمین معینـی یا زرعی از کـرباس معینی) بطلان است. مگر آنکه تعیین شده باشد که مبیع از این سر زمین باشد تا ده قفیز تمام شود، در [اینصورت در] آن خلاف است. و اظهر صحـت است. بلکه آخوند ملااحمد اردبیلی(ره) در صـورت عدم تعییـن هم میـل به صحت کـرده به جهـت آنکه عمـومات اقتضای صحت مـی کنند و غرر و جهالت در عـرف و عادت لازم نمی‌آید کـه منشأ فساد شود هرگاه مشتری ببینـد و راضی شود و همچنین هرگاه بگوید از ایـن سر کرباس یک ذرع را به تو فروختم.

و چون امـر در صداق آسـانتر است از بیـع- چون نکاح از معـاملات محضـه نیست چنانکه فقها تصریح کرده‌اند و مسامحه کرده‌اند حتی اینکه تجویز کرده‌اند صداق کردن خادم غیر معین، و دار غیـر معین را، و گفته‌اند که خادم وسطی یـا دار وسطی باید داد- پس حکم به بطلان مهر در مانحن فیه نمی‌کنیم و می‌گوئیم ده قفیز را مساحت کنند و بر دارند و بعد از آن باقی را تقسیم کنند. مگر اینکه قرینـهٔ عرفی و عادتی باشد که فهمیده شود که مراد ثلثان بـاغچه بوده است، که در اینوقت قرینهٔ [عـرف و] عادت متبع خواهد بود. و احوط مصالحه است به ثلثان، خصوصاً هرگاه در میان وراث صغیری یا مجنونی یا غائبی باشد.

و هرگاه منظور ده قفیز باغچه بوده با مجهـول بودن مساحت کل- هرچند در السنه با پانزده قفیز مشهور باشد ولکن معلوم باشـد که باغچه جزماً مشتمل برده قفیز هست- پس در آن اشکـال بیشتر اسـت. دور نیست که در آنجـا نیز حکم بـه صحت کنیـم و به مساحت ده قفیز را وضع کنیم و باقی را به وراث تقسیم کنیم.

۱- عبارت نسخه: یا معلوم بودن مساحت نه مجموع باین معنی که زوجه‌ها پانزده قفیز...

۲۴۶: سؤال: دختر بالغه‌ای که غیر رشیده باشد و ولـی هم نداشته باشد، می‌توان به جهت عمـرو عقد نمود یا نه؟-؟ و بر فـرض آنکه عقد کرده باشند، آیـا عقد او صحیح است یا نـه؟-؟ و بر فرض عدم صحت عقـد آیا باید تفـریق شود یا نه؟-؟ و هـرگاه عمرو اطلاع نداشته باشد که دختر مزبوره غیـر رشیده می‌باشد، و دخول واقع شده، چه حکم دارد؟ و در صورت آنکه حاکم شرع حکم به تفریق کند صداق او چه صورت دارد؟.

جواب: هرگاه پـدر و جدّ پدری ندارد ولـی او حاکم شرع اسـت و بدون اذن او عقد صحیح نیست. و هرگـاه شده باشد، تفریق مـی‌شود. و هرگاه بعد از اطلاع حـاکم شرع اجازه کند شاید صحیح باشد، و اگر نکند باطل است. و مراد از حاکم شرع مجتهد عادل است. و ضعیفه بـا وجود جهالت حـال مستحق مهرالمثل اسـت. و هرگاه زوج علـم به حقیقت حال نـداشته بوده است، پـس هرگاه کسی تـدلیس کرده است و بـر او عیب را پوشـانیده و[او] فـریب خـورده است، رجوع مـی‌کند بـه آنچه بـه آن زن داده از او پس می‌گیرد، و از خود زن چیزی پس نمی‌گیرد. و اگـر فرض شود که آن زن خود تدلیس کرده باشد مستحق مهر نیست.

اینها همه در وقتـی است که زن دیوانـه نباشد بلکه همیـن سفیه و بی رشد بـاشد. چنانکه صورت مسألـه است ظاهراً. و هرگاه دیوانه بوده حکم او هـم همین است به غیر آنکه در اینجا تدلیس از جانب زوجه متصور نیست.

۲۴۷: سؤال: هرگاه شخصـی زنی را به عقد خود درآورده. بعـد از آنکه او را تصرف نموده آزاری بـه آن زوجه عـارض شده که بـاعث زایل شـدن عقل آن زوجـه بوده. و آن شخص مدتی به مداوا و ادعیه کوشیده به گمان اینکه این آزار حال عارض او شده. بعد از مدتی که معلوم شـده آن ضعیفه چند سال قبل از این مصروعه بـوده. و آن شخص نیز به ثبوت شرعی رسانیده که این ضعیفه قبل از این صاحب آزار بوده.

و حال به متعلقان زوجه ادعـا می‌کند که شما مرا فریب داده‌ایـد در وقت تزویج مرا خبر نکرده‌اید که این ضعیفه آزارمند می‌باشد. و من که این قدر خرج او کرده‌ام به گمان اینکه در خانهٔ خودم آزاردار شده، و حال که فهمیدم قبل از آن مریض بوده، حال این زن را نمی‌خواهم. و متعلقان زوجه نیز حال قائلنـد که قبل از این زوجه آزارمند بوده. و حال چونکه تصرف شده و دخول واقع شده، در خصـوص فسخ و لزوم این عقد و صداقش چه می‌فرمایند؟.

جواب: زوال عقل [اگر] به سرحد جنون است، که از جملهٔ عیوب است. و در صورت جهالت به حال، عقد شده الحال که زوج مطلـع شده می‌تواند فسخ نکاح کند. و هرگاه به سرحد جنون نیست و همین صرعی است که منشاء اغماء و بیهوشی است، این داخل عیوب نیست که با لـذات منشاء تسلط بر فسخ باشد. بلی اگـر با شرط صحت و عدم آزار گرفته و خلاف آن ظاهر شود می‌تواند فسـخ کرد. و اگر کسی امر را بر او تدلیس کرده و عیب را پوشانیده و او به گمان صحت گرفته هم ظاهر این است که مسلط باشد بر فسخ. ولکن در اینجا الحال تأملی دارم و فرصت مراجعه نیست. احوط این است که فسخ نکند، یا طلاق بگوید[1] و اما حکایت مهـر بعد از دخول پس اگر کسی تدلیس بـر او کرده او باید غرامـت مهر را بکشد. و هرگـاه زوجه خود تدلیـس کرده هم مستحق مهـر نیست. و در صورتی که غیر تدلیس کرده زوجه مستحق «مهر مسمی» است، به سبب دخول، مگر در صورت جنـون و در وقتی که ولی شـرعی او را عقد نکـرده باشد. که در اینجـا مستحق «مهرالمثل» است. و ولـی شرعی مجنون (هرگاه جنون از حال صغـر بوده متصل به آن باقی مانده) پدر و جد پدری است، و اگر پدر و جد نباشد ولی حاکم شرع است. و هرگاه بعد کبر عارض شده، ولی او حاکم شرع است.[2]

و باید دانسـت که خیار فسخ فوری اسـت. و هرگاه بعد از اطلاع راضـی شده و بعد پشیمان شده دیگر خیاری ندارد. والله العالم.

۲۴۸: سؤال: چه می‌فرماینـد در این مسأله که شخصی مدتی اسـت به سفر رفته و مفقود الخبر است. و یک زوجه و چهاراولاد -که یکی ذکورکبیر و سه اناث صغیر- از او باقی است. و قدری املاک و جنس داشته. و در زمان حضور خود ولد ذکور کبیر خود را از خانه بیرون کرده. و حال مدت ده سال مـی‌شود که رفته و مفقود الخبر است. زوجهٔ او یکی از صبیه‌ها را برداشته و به خانهٔ بکر رفته. و قدری ملک که بوده با اجناس دیگر همه را تصرف نموده. و به ولد ذکور و دو صبیهٔ دیگر (که زوج او از زوجهٔ دیگر داشته) تصرفی و دخلی نداده. و فروخته و بـه مصرف خود رسانیده. و ادعا می‌نمایـد که پاره‌ای از این اموال را که فـروخته‌ام از عوض صداق بـرداشته‌ام. و پارهٔ دیگر را از عـوض نفقه و کسوهٔ خود و صبیهٔ مذکوره برداشته‌ام.

۱- کذا.- یعنی چون در صحت فسخ تأمل است پس بهتر است (در صورت تصمیم به جدائی) طلاق بگوید.

۲- رجوع کنید به باب «الحجر والتفلیس» از مجلد دوم.

از برای خدا و رسول او که دو کلمه قلمی فرمایند که بیع اموال مذکوره صحیح است؟ و نفقه و کسوهٔ خود را حال می‌تواند ادعا نماید و از اموال مذکوره اخذ نماید یا نه؟-؟ و با وجود عدم شهود به بقای صداق می‌تواند صداق خود را بگیرد یا نه؟-؟ و آن دو صبیهٔ دیگر که برادر ایشان اخراجات ایشان کشیده تا کبیر شده‌اند، حال هرگاه برادر ایشان قسم یاد نماید که «به این نیت خرج کرده‌ام که هرگاه پدر ما آمد از او بگیرم و الا از متروکات او بردارم»، به او می‌رسد که اخراجات ایشان را بردارد یا نه؟-؟ و زن با وجودی که مدعیه موت شوهر باشد نفقه و کسوه می‌خواهد یا نه و این اموال را [می‌توان] میان ورثه قسمت کرد یا نه.

جواب: زوجهٔ مدخولهٔ غیر ناشزه مستحق نفقه است. و در حال غیبت زوج حاکم شرع باید از اموال او نفقهٔ زوجه را بدهد. و هرگاه دست به حاکم شرع نرسد، عدول مؤمنین متوجه شوند و از مال او بدهند. و هرگاه ممکن نشود زوجه خود می‌تواند نفقهٔ خود را از مال زوج بردارد. و هرگاه موقوف باشد بر فروختن مالی از اموال هم بیع صحیح خواهد بود. و هرگاه تصرف بر وجه صحیح نشده باشد و بیع صحیح نباشد، باز نفقهٔ او ساقط نمی‌شود، و می‌تواند از مال او بگیرد.

و اما نفقهٔ اولادی که فقیر باشند و واجب النفقهٔ پدر باشند، این نیز در حال غیبت پدر در مال او ثابت است. و باید به اذن حاکم شرع یا عدول مومنین بردارند و اگر اذن حاکم شرع و عدول مومنین ممکن نباشد، خود نیز می‌توانند بردارند. و هرگاه دسترسی به مال غایب نباشد و همان اولاد قرض بکنند در ذمهٔ پدرشان و انفاق کنند، در ذمهٔ پدر ثابت می‌شود و از مال او ادا می‌شود.

و اما انفاق برادر بزرگ آن صغیرها به نیّت قرض، پس اگر قرض را به ذمه پدر می‌کند که اگر پیدا شود از او بگیرد، پس اگر به اذن حاکم است خوب است می‌تواند بگیرد. و همچنین هرگاه حسبة کرده باشد با عدم امکان اذن حاکم شرع، ولکن محتاج است به ثبوت و دور نیست که با عدم تمکن از ثبوت، قول او در نیّت مسموع باشد.

و اما حکایت صداق، پس او محتاج است به مرافعه، و هرگاه مقدار صداق ثابت است دیگر شاهدی بر بقاء آن در ذمه زوج ضرور نیست بلی اظهر اینست که قسم استظهاری بر بقاء آن باید بخورد.

و اما استیفای آن از مال، هرگاه غیر معین باشد و محتاج به تعیین باشد با فروختن

بعض اموال، پس آن موقوف است به اذن حاکم. علی ایّ حال چون پای قسم و مرافعه در میان است، محتاج است بــه رجوع به حاکم، و تصرفی که بــدون این شده در باب صداق بی صورت است.

و هرگاه زن مدعیــه موت شوهر باشد مستحــق نفقه نیست، خصوصاً هرگــاه حامله نباشد و در عدّه نباشد.

و اما قسمت اموال، پس آن موقوف است بــه اینکه موت محقق شود، یا آنقدر از موت غایب بگذرد که عادتاً بیش از آن عمر نمی‌کند. و در این زمان صدوبیست سال (بلکه صد سال هم) ظاهر این است که کافی باشد.

۲۴۹: سؤال: هرگــاه زید بــا هند در حینــی که ذات بعــل بوده زنــا نموده. آیــا در اینصورت صبیهٔ هند مذکــوره را که قبل از ایام زنامتولد شده‌بوده اســت. شرعاً زید زانی می‌تواند در حبالهٔ نکاح خود درآورد یا نه؟

جواب: مشهور میان علمای امامیه‌حرمت است.و احوط اجتناب است. والله العالم.

۲۵۰: سؤال: هرگــاه دو طفل با هم وطــی کرده باشنــد، و فاعل خواهــر مفعول را گرفته باشد، اولادی از او بهم رسیده باشد. آیــا آن طفل حرامزاده است یا نه؟-؟ و بعد از علم به‌حرَمت محتاج‌به طلاق زوجه هست یا نه؟-؟.

جواب: اگر طرفین علم به حرمت نداشته باشند آن طفل حرام زاده نیست. و بعد از علم به حرمت، طلاق در کار نیست.[1]

۲۵۱: سؤال: پدر به جهت پسرش زنی بگیرد و مهری تعیین کند. و پسر فوت شود و چیزی از او باقی نماند که به مهر داده شود. آیا پدر ضامن مهر هست یا نه؟

جواب: بلی پدر ضامــن است در صورتی که عقد را در حال صغر پســر کرده باشد. و آن صغیر هم مالی نداشته باشد. اما اگــر صغیر مال از خود داشته بوده است، پدر ضامن نیست. بلکه تمام مهر بــر ذمهٔ صغیر است اگر مساوی تمام مال داشتــه باشد. و مساوی آنچه داشته باشد بر ذمهٔ او است هرگاه مساوی تمام مال ندارد. و در حالی که صغیر فقیر بوده باشد هرچنــد بعد از عقد مالدار بشود هم بر صغیر واجب نیســت، چه جای آنکه به همان فقر باقــی مانده باشد. بلی دور نیســت که هرگاه پدر در حال فقــر صغیر، در عقد

۱- رجوع کنید به مسأله۲۷۵.

شرط کند که ضامن نباشد، بگوئیم که ضامن نیست. هرچند ظاهر اکثر علما در اینجا نیز ضمان است.

و هرگاه پسر کبیر بوده و پدر وکیل بوده، پس مهر بر ذمهٔ پسر است. مگر آنکه پدر عینی از مال خود مهر او قرارداده باشد، یا مهر را در ذمهٔ پسر قرارداده باشد و خود ضامن شده باشد.

۲۵۲: **سؤال**: زن می‌تواند ممانعت کند شوهر را از دخول تا مهر خود را بگیرد یا نه؟

جواب: بلی هرگاه مهر حالّ باشد- یعنی موعد معین از برای آن قرار نداده باشند و شرط هم نکرده باشد که عندالاستطاعه بدهد، و منعی از دخول هم نباشد- می‌تواند منع کند. پس تا مهر را نگیرد (به دست خود، یا به دست عادل، یا به دست کسی که طرفین به او راضی شوند) جایز است از برای او ممانعت. و بعضی علما در صورت اعسار زوج گفته‌اند که «مانع نمی‌تواند شد». و اشهر بلکه اظهر جواز ممانعت است در اینصورت نیز.

و تحقیق این مسأله مبتنی است بر اینکه نکاح از عقود معاوضات باشد نه محض «تعبد». و دور نیست که چنین باشد. و در «عقود معاوضه» جایز است ممانعت از اقباض هر یک از طرفین قبل از اخذ عوض. و هرگاه صداق مؤجل باشد، جایز نیست ممانعت هرچند دخول نکرده باشد تا اجل منقضی شود.

۲۵۳: **سؤال**: هرگاه زنی شوهر بکند به شخصی به مهر معینی، و شرط کند در ضمن عقد که ده سال هم از برای او یا از برای پدرش کار کند، یا آنکه اصل مهر خود را به این قرار بدهد که: شوهر ده سال از برای او یا برای پدر او کار کند. آیا این عقد و مهر صحیح است یا فاسد؟

جواب: اما صورت اولی: پس مشهور علما ظاهراً جواز است. و تمام ادله از عمومات و آیات در اصل مهر افاده می‌کنند که «هرچیزی که تراضی به آن حاصل شود، خوب است» و همچنین عمومات آیات و اخبار که دلالت دارند بر وجوب «وفای به شرط و عقد» و غیر آن، دلیل آن است. و بعضی اخباری که دلالت بر منع این شرط دارد، دلالت آنها مقدوح است. و در آنجا که فقها ذکر کرده‌اند که «هرگاه در حین عقد نام ببرند از برای زن چیزی و از برای پدرش چیزی، آنچه از برای زن است لازم است و آنچه از برای پدر

است باطل است» و حدیث صحیحی هم بـر این مضمون هست، پس آن در صورتی است که شرط ضمن العقد نباشد. چنانکه در رسالهٔ دیگر تحقیق آن کرده‌ام.

و آنچه ظاهر می‌شـود از شهید ثانی (ره) در **مسالک** که «اجیر شدن شوهر از برای پدر زن، در شرع مـا جایز نیست» بر اطلاق خـود باقی نیست و مسامحـه کرده است در تقریر. و آن قدری که ما مسلم داریم از این «منـع» این است که: پدر زن، شوهر را از برای خود اجیر کند د رعوض مهر دخترش بدون اینکه دختر خود مباشر آن باشد، یا راضی به آن باشد، و صغیر و محجور علیه نباشد. اما هر گـاه به رضای دختر باشد (خصوصاً هر گاه مهر چیزی دیگر هم باشد و این شرطی باشد در ضمن آن) پس در آن امر آسانتر است. و از آنچه گفتیم حکم باقی سؤال‌ها معلوم می‌شود.

بلی، خفائی که هست در آن صورت آخری است که مجموع مهر را این قرار بدهد که شوهر از برای پدر کار کند. دلیل بر بطلان آن نیـز بر حقیر ظاهر نیست. و اخباری که بر بطلان آن اشعار دارند همگی مشتمل‌اند یا بر ضعف سند، یا ضعف دلالت، یا چیزی که باعث و هن در اعتماد بـر آن هست. و حکایت موسی و شعیب ظاهـراً مبتنی بر استقلال شعیب بوده در آن امر که ما آن را تجویز نمی‌کنیم. و می‌گوئیم این در شرع او بوده است، و در شـرع ما چنیـن نیست. نـه آنکه مطلقـاً تجویـز آن نکنیم و نفـی آن کنیم از شـرع خودمـان. و شاهد آن ایـن است که در آن احادیـث بر منع استـدلال کرده‌اند علـت که مذکور است در اینها این است که «چون شوهر نمـی‌داند که زنده می‌ماند که وفا کند یا نمی‌تـواند که ایـن کار را بکند و امـا موسی(ع) مـی‌دانست که وفـا خواهد کـرد». و تو می‌دانی که این علت موجه نیست. و اگر به این قائل شویم اکثر صداق‌ها باطل می‌شود. و حال آنکه از جملهٔ آنهاست تعلیم قرآن و غیر آن.

۲۵۴: سؤال: هر گاه شخصی دختر خود را تزویج کند به شخصی، و ده تومان (مثلاً) به مصرف اخراجات عـروسی آن برساند. و شرط کند که ده سـال هم داماد خدمت او را بکند و اگر وفا به شرط نکند ده تومان را رد کند. و برادر داماد هم ضامن شود که «هر گاه این داماد کوتاهی در وفا کند ورد کردن وجه بر او لازم شود و ندهد من ضامن باشم و آن وجه رامن بدهم». و داماد و فا به شرط نکرد و فوت شد. و پدر دختر هم فوت شد. آیا این

شرط و ایـن ضمان صحیح است یـا نه؟ و وارث پدر ادعـای وجه مزبور را بـر آن برادر می‌تواند کرد یا نه؟ و بر فرضی که تواند، آیا آن برادر رجوع به ترکهٔ برادر خود که فوت شده، به جهت غرامت می‌تواند کرد یا نه؟

جواب: اظهر و اشهـر صحت شـرط مزبـور است. و بـا انقضای[1] وفا به شـرط، پدر مستحق ده تومان می‌شود. و آن حق منتقـل به وارث می‌شود و وارث او از برادر داماد می‌توانـد مطالبه کند. بـه جهت آنکه مقتضای ضمـان همین است. و تو هـم اینکه این داخل «ضمان مـالم یجب» است پـس باطل است، تو هـم فاسدی است. بـه جهت آنکه هرچند در حال شرط ضمـان هنوز چیزی بر گردن داماد ثابت نشـده و واجب نشده که برادر ضامن او شود، لکن‌او ضامن وی شده برتقدیر تخلف از شرط. و در صورت تخلف آن مال بـر‌گردن او لازم است. پس بـرادر ضامن او اسـت در ادای آن مال بر تقدیـر ثبوت. چنانکه در «ضمان عهدهٔ درک ثمن مبیع» چنین است. یعنی هرگاه کسی ملکی بفروشد به دیگری به ثمن معینی، و ثالثی ضامـن شود از برای مشتری که اگر مبیع مستحق غیر برآید، ضـامن رد ثمن باشـد. این صحیح است. و حـال آنکه در وقت این معـامله و عقد، ضمان چیزی بر بایع لازم نیست در ظاهر.

و بدان که: ایـن مسأله داخل در «ضمان حـآل» است بر «دین حآل». بـه جهت آنکه تعلق وجوب رد بـه ذمهٔ داماد، و تعلق ضمـان به ذمهٔ برادر، در «آن» واحـد است، که آن زمان تخلـف از شرط است. گو از حیـن عقد تا آن وقت مـدتی فاصله شـود. و بعضی از عمومات ادلـه صحت ضمان مؤجّل است از دیـن. چنانکه اگر ضمان را در اینجـا مؤجل کند هم صحیح است. مثـل اینکه بگوید که «هرگاه برادرم کـه داماد است تخلف کند از شرط و تا یک ماه بعد از تخلف ادا نکند من متعهد ردّ وجه تو هستم».

و به هر حال هرگـاه برادر که ضامن است وجه را رد کرد بـه وارث پدر زن، می‌تواند رجوع کند به ترکهٔ مضمون عنه، یعنی داماد که فوت شده است.

و اینها همـه در وقتی است که دختـر بالغهٔ رشیده بـاشد و پدر را وکیل در تـزویج و شرط ضمـن العقد و غیره کـرده باشد. والا از بـرای ولی ثابـت نیست جواز ایـن شرط.

۱- انتفاءظ.

چنانکه در مقام خود تحقیق کرده‌ایم[1] که: شرط ضمن العقد در حکم جزء احد طرفین است. و جزء مهر مال زن است و مال پدر نمی‌تواند شد الا به اذن او. و جایز نیست که پدر آن را از برای خود قرار دهد.

۲۵۵: سؤال: چه می‌فرمایند در این سؤال شرعیه که زید و عمرو با هم در چند قطعه اراضی شریک می‌باشند. و زید مزبور یک قطعهٔ مشخص و معین از آن اراضی مشترکه را در مهر زوجهٔ خود می‌نماید. بعد از چند وقت دیگر که آن اراضی مشترکه را عمرو و زید تقسیم می‌نمایند آن قطعه زمین که زید در مهر زوجه‌اش نموده، رسد عمرو می‌شود. و زید عوض آن را در جای دیگر به زوجه نمی‌دهد و فوت می‌شود. آیا زوجهٔ مزبوره را می‌رسد که بعد از فوتِ زید مزبور در عوض قطعه زمین مذکور از ترکهٔ زید زمین دیگر متصرف شود یا نه؟

جواب: به قدر حصهٔ زید از آن زمین که صداق زوجه کرده ممضی است و مال زوجه است و قسمت مذکوره باطل است. به جهت آنکه مال غیر داخل اموال مشترکه است یعنی زوجه. و تقسیم مال غیر بدون اذن او صورتی ندارد. و در ازای آن نصف دیگر که مال شریک او بوده، باید زید از عهده برآید. و ظاهر این است که به نسبت به آن از مهرالمثل تنخواه می‌گیرد. یعنی برآورد مهرالمثل زوجه را می‌کند و نصف مهرالمثل را عوض نصف زمین می‌گیرد. و محتمل است که اگر زوجه خواهد، دست از همهٔ زمین بردارد و رجوع به مهرالمثل بکند. به جهت آنکه تراضی میان آنها بر همهٔ زمین واقع شده بوده است، و چون آن به عمل نیامد از آن دست برمی‌دارد و به مهرالمثل رجوع می‌کند.

۲۵۶: سؤال: دختر بالغهٔ عاقلهٔ رشیدهٔ باکره بدون اذن پدر و جد پدری می‌تواند شوهر بکند یا نه؟

جواب: در این مسأله شش قول یا هفت قول است و اکثر اقوال بسیار ضعیف است و مجال ذکر آنها و تضعیف آنها نیست. و اقوای آنها سه قول است: **اول**: استقلال دختر در ولایت امر خود. **دوم**: استقلال پدر وجد بدون مدخلیتی از دختر. **سوم**: تشریک و لزوم اذن از هر دو.

و اقوای اقوال در نظر حقیر قول اول است. به جهت «اصالة عدم لزوم اذن»، و

۱- در رساله مستقل «شرط ضمن العقد».

عمومات آیات بـا اطلاقاتی که راجع می‌شـود به عموم در کلام حکیم. مثل قـوله تعالی «فانکحواما طاب لکم من النساء»[۱] و «فلاتعضلوهنّ ان ینکحن ازواجهنّ»[۲] و «حتی تنکح زوجاً غیره»[۳] و «فلاجناح علیکـم فی ما فعلن فی انفسهـنّ بالمعروف»[۴] و امثال اینهـا که نکاح در آنها نسبت داده شده است به زنان بدون فرقی و تفصیلی. و مراد از «معروف» در آیه تعـرض از برای ازدواج و عـدم حدّ او است. و اجمـاع منقول کـه سید مـرتضی(ره) در **انتصار** نقل کرده. و خصوص اخبار کثیره مثل **صحیحهٔ** فضلا[5] که صدوق آن را بـه سند صحیح و کلینی به سند حسن روایت کرده[اند].

و تعجب از شهید ثانی[است] که آن را وصف به حسن کرده و منع صحت آن کرده. و شاید کتاب **فقیه** در نظر او نبـوده. با وجـود آنکه «حسـن به ابـراهیم بـن هاشـم» هم «کالصحیح» است.[۶]

از امام باقر(ع) که فرموده «المرأة التی قد ملکت نفسها غیرالسفیهة ولا المولّی علیها، تزویجها بغیـر ولی جایز». و در متن ایـن حدیث گفتگو بسیار کـرده‌اند، و شبهات در آن طرح کرده‌اند. و حق این است که این سخن‌ها همه دور از صواب است، و محتاج به ذکر نیست.

و بر این استدلال ایراد مصـادره کرده‌اند که «ما قبول نداریم که بـا کره مالک نفس خود است یا آنکـه مولّی علیها نیست. و همین اول دعوی است». و حـق این است که در اینجا مصادره نیست، و ظاهر حدیث این است کـه زنی که مالک نفس خود باشد، یعنی آزاد باشد و مملوکه نباشد، و این صفت داشته بـاشد که سفیه نباشد، و این صفت داشته باشد که مولّی علیها نباشد، یعنی مجنونه و صغیره نباشد. پس به درستی و به تحقیق که شوهر کردن او بدون ولی جایز است. و می‌تـواند شد که «غیرالسفیهة ولا المولّی علیها» وصف توضیحی باشد بر «ملکت نفسها». یعنـی هر زنی که محجور علیها نیست در مال،

۱- آیهٔ ۳ سورهٔ نساء.
۲- آیهٔ ۲۳۲ سورهٔ بقره.
۳- آیهٔ ۲۳۰ سورهٔ بقره.
۴- آیهٔ ۲۳۴ سورهٔ بقره.
۵- وسائل: ج ۱۴، ابواب عقدالنکاح، باب ۳ ح ۱.
۶- عبارت نسخه: با وجود آنکه حسن به ابراهیم بن هاشم» که آن صحیح نیست از امام.

محجور علیها نیست در نکاح. چنانکه از اخبار بسیار دیگرهم مستفاد می‌شود که مراد از «مالکیت امر» همین است.[۱]

و به هر حال دلالت حدیث در کمال وضوح است. و دعـوی اینکه «مالکیت نفس به زوال بکارت به جماع حاصل می‌شود». با وجود خفای آن و محل اشتباه بودن، اولیٰ بود به تصریح و بیان، از سفیهه نبودن و مجنونه و صغیره نبودن. پس ذکر این وصف‌ها، بدون آن، شاهد صدق است بر اینکه از «مالکیت نفس» مراد «ثیبوبت» نیست. پس باید مراد از مالک نفس بودن، امر معهـود واضحی باشد تا همینکه بفرماید «هر زنـی که مالک نفس خود است، نکاح او بدون اذن ولی جایز است» مخـاطبین بدانند. و شکی نیست که ثیب بودن از امور معهوده نیسـت. و هرگاه مراد امر مجهولی است و محتـاج به تفسیر است و آن دو صفت مذکوره تفسیر آن هستند پس هرگاه ثیب بودن هم داخل بود، آن اولی بود به ذکر و بیان.

و هرگاه این را دانستی ظاهر می‌شود بر تـو وجه صحت استدلال بر مذهب ما نیز به **صحیحهٔ** عبدالرحمن بن ابـی عبدالله از حضرت صادق -ع- «قال‌تتزوّج المرأة من شائت اذا کانت مالکة لامرها، فان شائت جعلت وکیلاً»[۲] به جهت آنکه مراد از مالکیت امر همان است که گفتیم. و بعد هـم خواهد آمد. و مثل **صحیحهٔ** منصوربن حازم- و قدح در سند آن به سبب وجود عباس [به ادعای اینکه او] مشتـرک [است] میانهٔ ثقه و غیر ثقه، خوب نیست. بـه جهت آنکه ظاهر این است که «عباس بن معروف» ثـقه است به قرینهٔ روایت محمدبن علـی بن محبوب از او. با وجود آنکه غـالب الوقوع در اسناد (خصـوصاً در این طبقه) او است و اطلاق هم منصرف به او می‌شود. و مدار در علم رجال و تصحیح اسناد، به امثال این ظنـون است- از حضرت صادق(ع) روایت کرده است «قـال: تستأمرالبکر و غیرها ولاتنکح الاّ بامرها».[۳] یعنی بکر و غیر بکـر مساوی است که باید نکـاح به اذن آنها باشد و هیچ زنی را نکاح نمی‌توان کرد مگر به امرو رخصت او.

و در این هم قدح کرده‌اند به اینکه «این حـدیث نفی شریک نمی‌کند، و ضرور بودن

۱- همان مرجع: باب ۹ح ۱.
۲- ابواب عقدالنکاح، باب ۳ح۸.
۳- همان مرجع: ح ۱۰.

اذن او دلالت نمی‌کند به اینکه اذن پدر و جدّ در کار نیست». و این بسیار بعید است خصوصاً از طریقهٔ امامیه و اجماع ایشان در غیر بکر که اذن ولی را شرط نمی‌دانند. و سیاق حدیث به یک سیاق است. و دیگر اینکه مفهوم «حصر» این است که نکاح می‌شود بکر و غیر بکر به امر خودشان. و متبادر از حرف «بـ» در اینجا «سببیة تامهٔ مستقله» است، و این در کمال وضوح است.

و مثل روایت سعد ان بن مسلم «قال: قال ابوعبدالله(ع) لاباس بتزویج البکر اذا رضیت بغیر اذن ابیها».[1] و دلالت حدیث در کمال وضوح است، و قدح در سند آن به سبب سعد ان بن مسلم (چون توثیقی برای او نقل نکرده‌اند) ممکن است ولکن در ترجمهٔ او ذکر کرده‌اند که او از جملهٔ آن کسانی است که صفوان بن یحیی از او روایت می‌کند، و او از اهل اجماع عصابه است. و این از مقومات سند است. و عمل اصحاب به آن جابر ضعف او است.

و خصوص **روایت** زراره از حضرت باقر-ع- «قال: اذا کانت المرأة مالکة امرها تبیع و تشتری و تعتق و تشهد و تعطی مالها ماشاءت، فانّ امرها جائز تتزوج ان شاءت بغیر اذن ولیها، و ان لم یکن کذلک فلایجوز تزویجها الاّ بامر ولیّها».[2] و قدح در سند روایت به جهت موسی بن بکر، بی وجه است. به جهت آنکه علمای رجال گفته‌اند که کتاب او معتمد است. و علاّمه(ره) تصحیح کرده است سندی را که موسی بن بکر در او هست. و راوی او هم در این سند فضالة بن ایوب است و در حق او ادعای اجماع عصابه شده است بر «تصحیح مایصح عنه». و همچنین ابن ابی عمیر و صفوان هم گاهی از او روایت می‌کنند و حال ایشان هم معلوم است. و به هرحال چنین حدیث[ی] در معنی صحیح است. خصوصاً با اعتضاد به عمل جمهور اصحاب.

و روایت ابی سعید قماط[3] و روایت حلبی[4] و غیر آنها صریح الدلاله‌اند بر مطلوب. از تتبع اخبار بر می‌آید که همینکه حجر مالی زائل شد حجر نکاحی هم زائل می‌شود. و مؤید مطلوب است اینکه جمعی استدلال کرده‌اند که مناط تصرف، بلوغ و رشد است و

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب عقدالنکاح، باب ۹ح ۴.

۲- همان مرجع: ح ۶.

۳ موفق به دریافت این حدیث نشدم.

۴- ظاهراً ح۴، از باب ۴ باشد.

آن در مال و نکـاح مساوی است. و بعـد از جزم به علیّت از مـلاحظهٔ اخبار، اشکـالی در استدلال به آن نیست. و لکن بنفسه دلیل بودن آن محتاج است به قطعی بودن علت تا از قیاس خارج شود. و به این سبب ما آن را مؤید شمردیم، نه دلیل .

و دلیل قول دوم روایات بسیار است مثل **صحیحهٔ** محمدبن مسلم از یکی از دو امام علیهما السلام «قال: لاتستأمر الجاریة اداکانـت بین ابویها، لیس لها مع الاب امر، و قال: یستامرها کل احد ماعدا الاب». [۱] و بر ایـن حدیث وارد است کـه دلالت می کند بـر منع ولایت جدّ. و مثل این است **صحیحهٔ** زراره «قال سمعت اباجعفر -ع- یقول: لاینقض النکاح الّاالاب». [۲] و **صحیحهٔ** حلبی از حضرت صادق -ع- «فی الجاریة یـزوّجها ابوها بغیر رضاء منها، قال: لیس لها مع ابیها امر، اذا انکحها جاز نکاحه و ان کانت کارهة». [۳] و این حدیث مخالـف اعتبار است و مستلزم عسـر و حرج عظیم، بلکـه ظلم و تعدی بر نفـس ضعیفی عاجزی، خصوصاً هرگاه مراد پدر در آن معنی ، محض مراعات دنیا و خواهش خود باشد.

آیا چنین حـدیثی چگونه می‌ایستد در بـرابر اصل برائت و اصل عـدم و لزوم عدل و رجحان احسان، و موافقت ملة سمحهٔ سهلهٔ بیضاء. خصوصاً اینکه حدیثی که روایت شده در حکایت تزویج فاطمه علیها السّلام، دلالت بر نفی آن دارد. و پسر شیخ طوسی(ع) آن را در **امالی** خـود روایـت کرده اسـت بـه سنـد خـود از ضحـاک بن مـزاحـم از جنـاب امیرالمؤمنین(ع) که آن حضرت حکایت کـرد تزویج فاطمه(ع) را و اینکه آن حضـرت طلب کرد آن سیّده را از رسول خدا(ص) پس آن جناب فرمودند: یـا علی پیش از تو مردان چند خواهش کردند پس هرگاه در نزد او می گفتم در روی او علامت کراهت او می‌دیدم. پس تو درنگ کن تا من بیرون آیم.

پس آن حضرت داخل شـد و خبر داد فاطمه(ع) را و فرمـود که علی در امر تـو سخن می گوید پس رأی تو چـه چیز است؟ پس فاطمه(ع) ساکت شد و روی خـود را نگردانید و رسول خدا در او کـراهت مشاهده نکـرد. پس برخاسـت و فرمود «الله اکبـر سکوتها اقرارها». پس هرگاه پدر مستقل بود در امـر دختر، آن جناب اولی بود به عدم ردّ آنهائی که قبل خطبه کرده بودند.

۱، ۲- همان مرجع: باب ۴ح۳و ۱.

۳- همان مرجع: باب ۹ح۷.

و صحیحهٔ ابن ابی یعفور از حضرت صادق -ع- «قال: لاتزوّج ذوات الاباء من الابکار الاّ باذن آبائهنّ». و بر این حدیث مناقشه شده به اینکه دلالت بر نفی شریک نمی‌کند. و **صحیحهٔ** عبدالله بن الصلت «قال: سألت اباالحسن عن الجاریة الصغیرة یزوّجها ابوها، ألها امر اذا بلغت؟ قال: لا. و سألته عن البکر اذا بلغت مبلغ النساء ألها مع ابیها امر؟ قال: لالیس لها مع ابیها امر مالم تثیّب». و چند روایت ضعیف دیگر هم هست.

و به هر حال: هرچند در اینطرف احادیث بیشتر باشد موجب و هن آن بیشتر می‌شود که جمهور فقها از آنها اعراض کرده‌اند و بنای عمل را به اخبار سابقه گذاشته‌اند.

و ظاهر این است که باید این اخبار را حمل بر تقیه کرد. چون اکثر عامه بنای ایشان بر این است، بلکه در ثیب هم ولی را در کار می‌دانند. و الحال هم متعارف در میان ایشان است و قطع نظر از این هم این احادیث مقاومت با ادلّهٔ مشهور نمی‌کند. به جهت اعتضاد به شهرت و موافقت کتاب و سنّت و اعتبار و اصل نفی عسر و حرج و امتثال به طریقهٔ عدل و تجافی از ظلم و جور. و در این طرف هیچ مؤیدی نیست. الاّ کثرت اخبار، و آنهم فایده ندارد. به جهت اینکه اخبار **صحیحهٔ** آنها مقدوح‌اند (چنانکه گفتیم) و اخبار ضعیفه جابری ندارند. و بر فرضی که خبر صحیح و بی قدح باشند هم مقاومت با آن اخبار نمی‌کنند. و در احادیث نبویّه نیز از ابن عباس دو حدیث روایت شده که صریح در مطلوب ما است.

و اما دلیل قول به تشریک: موثقهٔ صفوان بن یحیی است: «قال: استشار عبدالرحمن موسی‌بن جعفر -ع- فی تزویج ابنته لابن اخیه، فقال: افعل و یکون ذلک برضاها فان لها فی‌نفسها نصیباً. قال: و استشار خالدبن داود موسی بن جعفر -ع- فی تزویج ابنته علیّ بن جعفر فقال: افعل و یکون ذلک بر ضاها فانّ لها فی نفسها حظّاً»[۱] و اینکه در تشریک حاصل می‌شود جمع بین الاخبار. و تو می‌دانی که ترجیح مقدم است بر جمع. و دلیلی بر لزوم جمع «به هر نحو اتفاق افتد» نیست. خصوصاً آنکه در بسیاری از اخبار طرفین نفی تشریک شده است.

و اما موثقهٔ صفوان: پس آنهم چون از حضرت کاظم(ع) مروی است و تقیه در زمان آن

۱- همان مرجع: باب ۹ ح۲.

حضرت شدید بود، تصریح به اینکه «کل امـر با او است» نتوانسته‌اند کرد، و بالمرة هم از استرضای آن دست بر نداشته‌اند. و بر فرض تسلیم دلالت بر وجوب، شکی نیست که این حدیث مقاومـت نمی‌کند با آن ادلّه. پس اولی حمل آن اسـت بر استحباب. و همچنین اکثر اخبار قول دوم. و بـه هر حال احتیاط در جمع بین رضای هر دو اسـت هر وقت که ممکن باشد.

و اما در وقتی که پدر غایب باشد و دست به او نرسد: پس اشکال کمتر است، خصوصاً هر گاه مستلزم عسرو حرج باشد. بلکه در اینجا احتیاط در استقلال بکر است خصوصاً با رغبت به شوهر.

و این نزاع در مسأله وقتی است که ولی او بـا وجود کفو مانع از نکاح او نباشد. و اما هرگاه ولی منع کند او را از شوهر کردن با وجـود کفو و خواهش داشتن دختر به شوهر کردن، پس ولایـت پدر و جد ساقـط می‌شود بلاخـلاف. و اجماع بر آن نقل کـرده‌اند. و ظاهر ایـن است که رجوع به حاکـم و اثبات منع در نزد او و اذن گرفتـن از او (چنانکه از بعضی کلمات عـلامه-ره- در **تذکره** مستفاد می‌شـود) ضرور نیست. و خود عـلامه در **تذکره** تجویز استقلال کرده و نقل کرده است آن را از جمیع علمای ما، با تصریح به عدم اشتراط مراجعه به حاکم.

۲۵۷: سؤال: هر گاه کسی از برای او رعاف حاصل شد و برء حاصل شد و بعد از آن چند روز دیگر هم باز حـاصل شد و برء حاصل شد. و همچنین چنـد دفعه عارض شود و رفع شود و در مرتبهٔ آخر به سبب رعاف فوت شود. و همین شخص در حالی که رعاف رفع شده بوده زنی عقد کرده و بعد از مدتی فوت شود به رعاف آخری. آیا زوجه مستحق صداق هست یا نه؟-؟.

جواب: هرگاه دخول واقع شده است اشکالی در صحت عقد و استحقاق تمام مهر و میراث نیست. اما هرگاه دخول واقع نشده باشد، در مسأله اشکال حاصل می‌شود از راه اینکه این از افراد مسألـه نکاح مریض باشد. که مشهور علما بلکـه خلاف صریحی، بلکه خلاف ظاهری ندیدیم در اینکه در صورتی که به همان مرض بمیرد با عدم دخول، نکاح باطل مـی‌شود، و نه مستحق مهرالمثـل است و نه میراث. و اخبار معتبـره بر آن دلالت

دارد.[۱] بلکه از بعضی حکایت دعوی اجماع هم بر آن شده. واما هرگاه از آن مرض صحت بیابد و به مرض دیگر بمیرد، یا بعد از دخول بمیرد عقد صحیح است، و همهٔ احکام آن بر آن مترتب است.

پس باید ملاحظه کرد که رعاف را مرض می‌گویند یا نه؟-؟ و اینکه مجموع رعاف‌ها یک مرض است یا هر یک مرض علی حده‌اند. پس بنابر اینکه رعاف را مرض نگویند، یا آنکه هر یک از آنها مرض علی حده باشد، باز عقد صحیح است و آثار آن بر آن مترتب می‌شود. به جهت آنکه مفروض این است که در حال رفع رعاف عقد کرده. و امّا بنابر اینکه مرض باشد و مجموع را یک مرض دانیم که صادق باشد که در حال رفع رعاف عقد کرده آنهم در حال مرض بوده، پس عقد باطل می‌شود به جهت عدم دخول. نه مهر می‌برد و نه میراث. و در این معنی رجوع باید کرد به اطبّاء.

و بدان که: محتمل است که در این مسأله جاری بشود همان سخنی که در مسأله «منجزات مریض» ذکر کرده‌اند که «آیا شرط است در مرض اینکه مخوف باشد یا مطلق مرض کافی است» و فقها در آنجا مثل درد چشم و درد دندان و فالج و امثال آنها را در حکم صحت گرفته‌اند. و امثال آزارهائی که قطع به هلاک در آنها هست، مثل قطع حلقوم و مری، و دریدن شکم و بیرون آوردن احشا، یا ظن غالب، مثل طاعون و اسهال مفرط، و زخمی که به سر بخورد و به دماغ برسد، آنها را از جملهٔ آزار مخوف که جزماً حکم منجزات بر آن مترتب می‌شود، گرفته‌اند. و بعضی مساوی الطرفین است مثل تب مطبقه. بخلاف تب غب و ربع که اظهر در آن عدم خوف است. مگر اینکه با آنها سرسام یا رعاف مفرط یا ذات الجنب باشد.

و به هر حال: هر چند در مسأله منجزات، اظهر در نظر حقیر «خروج از اصل» است و محتاج به دانستن آنها نیستیم. لکن اظهر این است که بنابر قول اعتبار ثلث، مخوف بودن مرض شرط باشد. و از اخبار چنین مستفاد می‌شود که حکمت چون عدم اضرار به ورثه است، و غالب این است که اضرار در این وقتی است که در مرض مخوف تنجیز بکند. و چون دور نیست که حکمت در مسأله ما هم حرمان ورثه باشد ازمقداری که به این زوجه می‌رسد از میراث، و از این جهت است که اظهر و اقوی این است که در همین

۱- وسائل: ج ۱۷، ابواب میراث الازواج باب ۱۸ ح ۱ و ۲ و ۳ .

مسأله هر گاه زوجه قبل از دخـول، پیش از زوج بمیرد و زوج هم در همان مرض بمیرد و زوج از زوجه میراث مـی‌برد. زیرا آن حکمت در اینجـا نیست، بلکه خلاف آن هسـت. با وجود آنکه اصل حکم به بطلان عقد خلاف اصل است، پس باید اکتفا کرد به قدر متیقن که صورت موت زوج است قبل از زوجه.

لهذا بـاید بگوئیـم که دراینجـا هم مخوف بـودن مرض معتبر بـاشد. ولکـن اخبار مطلق‌اند، وقول صریح هم از علما در اینجا ندیده‌ام که متعرض مخوف بودن مرض شده باشند. پس در مسأله اشکال حاصل می‌شود از جهت اطلاق مرض در اخبار.[1]

و از جهت آنکه اصل حکم خلاف قرآن و سنت است و به این جهت هم از کلام شهید در**دروس**ومحقق در **شرایع**، در اصل حکمْ نوعی تردد و توقف ظاهر می‌شود. هرچند در **نافع** و **لمعه** جزم کرده‌اند به حکم. و حق این اسـت که جای تردد در اصل حکم نیست. ولکن بعد از بنای بر آن، اشکال در شمول مطلق مرض هست، به جهت ملاحظهٔ حکمت.

پس حکم به بطلان ایـن عقد که از او سؤال شده موقوف است بـه اینکه مجموع ایام حصول رعاف و رفع آن، همه را مرض گویند و مخوف هم دانند (بنابر اعتبار آن)، یا اکتفا کنند به صدق مرض بنابر عدم اعتبار آن. و دور نیست ترجیح صحت آن عقد. خصوصاً در صورتی که قصد اضرار ورثه نداشته اسـت. به سبب عمومات و اطلاقات کتاب و سنت، و عدم تبادر این قسم مرض، خصوصاً در حال رفـع رعاف از اطلاقات (اخبار نکاح مریض) که اطلاق مریض بر آن مشکل است و همچنین حصول خوف هلاک.

و بر فرض عدم صدق مرض بر آن، منشأ الحاق به «مریض» نمی‌شود. چنانکه مشهور علما در مسـألهٔ «منجزات مریـض» حال طلق حامـل، و حال مرامات کثیـره در حرب در وقتی که دو قشـون در هم بریزند و از هر طـرف تیرباران باشد (و امثـال آن) را ملحق به مرض نکرده‌انـد. بلی هر گاه آزار دیگـر هم داشته باشـد مثل تب و لکن بـه سبب رعاف ازهاق روح او شده - هرچنـد عقد در حال رفـع رعاف باشـد - اظهر دخـول آن است در اخبار. و حکم به بطلان در اینصورت که گفتیم دور نیست. و اگر بنا را بر صحت بگذاریم، در باب مهر همان خلاف عظیم در میان می‌آید. مشهور این است که تمام مهر را مستحق می‌شود. و قول دیگـر تنصیف است. و از طرفین اخبار معتبـره هست. و احتمال تقیه در

۱- وسائل: ج۱۷ ابواب میراث‌الازواج باب ۱۸ ح ۱، ۲، ۳

اخبار مشهور، هست. و بنای عمل حقیر تا به حال بر مصالحه به نصف است.[۱]

۲۵۸: سؤال: هر گاه کسی چیزی را مهر زوجهٔ خود بکند که ملک مسلم به آن تعلق نمی‌گیرد، یا مطلق ملک به آن تعلق نمی‌گیرد (مثل انسان آزاد. یا آنکه آن مال غیر بوده و او صداق کرده بعد از آن مستحق غیر بر آید تمـام آن یا بعض آن). چه باید کرد؟ و حق زوجه چه چیز است؟

جواب: اختلاف کرده‌انـد علما در اینکه هر گـاه مسلم مهر زوجه بکنـد چیزی را که مالک آن نمـی‌شود (مثل خمرو خنزیر) یـا ملک تعلق به آن نمی‌گیرد مثـل آنکه شخص حرّی را مهر کند- بعـد از آنکه اتفاق کرده‌اند بر اینکه آن مهر فـاسد است- آیا[۲] عقد هم فاسد است یا نه؟-؟. مشهور و اقوی صحت اسـت، به جهت عمومات ادلّه. و موید این آن است که اخلاء عقد از ذکر مهر مطلقا جایز است. و وجهی از برای بطلان تصور نمی‌شود الا اینکه در عقد تراضی ضرور است، و مفروض این است که تراضی واقع نشده الا به مهر فاسد، و به بطلان مهر تراضی بر آن منتفی مـی‌شود، پس مطلق تراضی منتفی می‌شود، پس عقد فاسد می‌شود.

و جواب آن این است کـه: بطلان مهر مستلزم انتفای مطلق تـراضی نیست. و آنچه دلیل بـر آن قائم شده لزوم تـراضی است در حیـن عقد، نه در استمرار. و بسیـار اوقات هست کـه بعد از تنبّه باز بـر بقای عقد راضی‌انـد. پس استلزام ممنوع اسـت. و شهادت می‌دهد نیز حکم علما و اخبار بر اینکه «به فساد شرط، عقد فاسد نمی‌شود». و حال آنکه تراضـی در عقد بر آن شرط مـوقوف بوده است. بلکـه امر در اینجا و اضحتر اسـت. پس معلوم شد که قول به بطلان عقد به فساد مهر، ضعیف است.

و بعد از این خلاف، اختلاف کرده‌اند که آیا بر زوج چه چیز لازم است از برای زوجه؟. و مشهور اقوال نیز در اینجـا (مهرالمثل) است هر گاه دخول کرده بـاشد. خواه آن شیٔ قیمتی داشته باشد مثل خمر و خنزیر که فـی‌الجمله قیمتی دارند، و خواه نداشته باشد مثل حرّ. و بعضی گفته‌اند: قیمت آن چیز را در نزد مستحلین آن، می‌دهد، و اگر مثل حرّ باشد که قیمتی ندارد، آن را عبد فرض می‌کنند و قیمت می‌کنند. و بعضی گفته‌اند که:

۱- رجوع کنید به مسأله ۲۳۹ از همین مجلد

۲- در نسخه: در اینکه...

در چیز قیمت‌دار قیمت را می‌دهد و در بی قیمت مثـل حر رجوع به مهرالمثل می‌شود.
و دلیل قول اول این است که: مسمی باطل می‌شود، و به سبب دخول، مستحق مهرالمثل می‌شود، بنابر قاعدهٔ اتلاف. و بعضی این را ملحق کرده‌اند به «مفوضة البضع»، به جهت آنکه مسمای باطل در حکم عدم است. و لازم این قـول این است که با دخول مهرالمثل لازم باشد، و بدون دخول متعه یعنی زوج چیزی می‌بخشد به زوجه به اندازهٔ وسع خود. و این را در **شرح لمعه** نقل کرده است و معلوم نیست قائل آن کیست. و ظاهر کلام علاّمه این است کـه مطلقا رجوع به مهـرالمثل می‌شود. یعنی هـرچند دخول نشده بـاشد، به جهت آنکه از باب مفوضةالبضع نیست، چون مسمـی، فی‌الجمله مذکور است، و هرگاه مسمی باطل شد رجوع می‌شود به بـدل او که مهرالمثل است. و بدلیت ممنوع است در مهر، بلکه مهرالمثل بدل تفویت بضع است که به دخول حاصل می‌شود.

و دلیل رجـوع به قیمـت این است کـه مسمی طرف «عمـوم مالیّـت» دارد، و طرف «تشخص و تعین» هم دارد. بـه بطلان ثانی، اول باطل نمی‌شود. پـس ملاحظهٔ قیمت را بایـد کرد. و ایـن مدفوع اسـت به منع مـالیت شـرعاً و از اینجا دلیـل و جواب قـول به «تفصیل» هم معلوم می‌شود.

پس در صورتی کـه مهرالمثل و قیمت مسمی مختلف باشنـد در مقدار، اشکال بهم می‌رسد. اصل برائت زوج، مقتضی ترجیح اقلّهما است. و اشتغال ذمـه به مهر مقتضی ترجیح اکثـر. و اظهر اعتبار اقل است. و احـوط اعتبار اکثر. و بهتر آن است کـه بنا را به صلح بگذارند.

اینها همه در وقتی است که بدانند آن مسمی خمر یـا خنزیر یا حرّ است، و عقد بر آنها بکنند. و هرگاه عقد کنند بر خمرهٔ مسکرهٔ معینه به اعتقاد آنکه سرکه است، و کاشف **به عمل آید** که شراب بوده. یا بـر عبدی، و کاشف بـه عمل آید که حر بـوده. پس در آنجا ظاهـراً خلافی در صحـت عقد نیست. و اما در مهـر، پس بعضی گفتـه‌اند مهرالمثـل با دخول یا مطلقاً. و وجه آن همـان است که مذکور شد. و بعضی گفته‌انـد که مثل خمر از سرکه بدهد. و حاصل دلیل آن این است که: مسمی مرکب است از «کلی» و «تشخّص». یعنی قصد کرده‌اند که مهر این سرکهٔ خاص باشد و هرگاه تعین باطل شد به سبب ظهور خمر بودن، پس کلی سرکه که مقصود بـود آن باقی است در ضمن شخص دیگر باید ادا کرد.

و این هم باطل است. به جهت اینکه «جنس بدون فصل بقا ندارد» تا ضم شود به او فصل دیگر، ودلیلی دیگر گفته‌اند که «این اقرب است به مقصود از مهرالمثل و قیمت». و این هم مدفوع است به اینکه قصد بر آن واقع نشده و دلیلی نیست بر اینکه مثل شیٔ قائم مقام آن شیٔ بشود. و بعضی گفته‌اند که قیمت آن را نزد مستحلین خمر، می‌دهد. به جهت آنکه اقرب به آن شیٔ است، و به جهت آنکه آن شیٔ طرف مالیتی دارد و طرف تعین و تشخص، وهر گاه طرف تعین و تشخص او باطل شد طرف مالیت آن را اعتبار می‌کنند، چون انتفاع از مالیّت آن متعذر است شرعاً، پس رجوع به قیمت می‌شود. و این هم مدفوع است به اینکه تراضی بر خمر واقع نشده و مقصود هم نبوده. پس چگونه منتقل به قیمت آن می‌شود.

و این اقوال در مثلی خوب است، اما در قیمی مثل عبد که کاشف به عمل آید که حر بوده، پس در آنجا قول به مثل ساقط می‌شود. و رجوع به قیمت می‌شود به معنی اینکه او را فرض می‌کنند عبدی به همین صفت و قیمت آن را می‌گیرند. بخلاف قول به قیمت در مثل خمر، که در اینجا خمر را قیمت می‌کردند.

و اماهرگاه مال غیر را صداق کنند: پس یا این است که با علم طرفین است به آن، یا به اعتقاد مالکیت است در آن. اما در صورت اولی یعنی اینکه بدانند که مال غیر است و صداق کنند، پس حکم آنهم مثل خمر و خنزیر و حر است در فساد مهر. و اظهر در آن رجوع به مهرالمثل است، چنانکه گفتیم. و قول دیگر ضعیف است. و تصریح به حکم این الحال در نظرم نیست در کلام فقها، و آنچه در نظر است همان حکم خمر و خنزیر و حر است. و اما صورت ثانیه یعنی آنکه به اعتقاد مالکیت زوج، صداق شده باشد و بعد معلوم شود که مال غیر است- و مفروض سؤال در مسأله هم همین است- پس هرچند ظاهر عبارت محقق در **شرایع** تسویهٔ حکم او است با خمر و خنزیر و حر، ولکن تحقیق این است که فرق دارد.

و چون اسباب فساد مهر که یکی از آن[ها] عدم ملکیت نوع است، و عدم ملکیت بر سه قسم است: **یکی** آنکه نه مال است به حسب اسم، و نه به حسب اشاره، مثل صورت اول. و یکی آنکه مال است به حسب اسم، نه اشاره، مثل صورت ثانیه. و **سوم** آنکه مال است به حسب اسم و اشاره هر دو، ولکن مال غیر است مثل ما نحن فیه، و در اینجا دو قول ذکر کرده‌اند: یکی قول به مهرالمثل. و دوم به قیمت اگر قیمی باشد، و به مثل اگر

مثلی باشد. و ظاهر علامه در **قواعد** ترجیح دوم است و مهرالمثل را احتمال قرار داده، بخلاف خمر و خنزیر و حرّ که در آنجا ترجیح مهرالمثل داده.

و در **تحریر** گفته «اذا اصدقها عبداً فبان مستحقاً للغیر کان لها قیمتها، و لوبان حراً قال الشیخ الاقوی قیمته لوکان عبداً، ولو قیل بمهرالمثل کان وجهاً». و فخرالمحققین مبنای این دو قول را بر این گذاشته که آیا مهر «عوض» است؟ یا «نحله و عطیه» است؟ پس بنابر اینکه عوض باشد مهرالمثل لازم می‌شود. به جهت آنکه هرگاه احد عوضین فاسد شد صاحب آن عوض دیگر رجوع به عوض خود می‌کند، و چون بالفرض ممتنع است به جهت آنکه نکاح فاسد نمی‌شود، پس قیمت آن عوض خود را که بضع است می‌گیرد و قیمت آن مهرالمثل است. و بنابر آنکه عطیه باشد و عوض نباشد ذکر مهر نه از برای تعیین عطیه خواهد بود و نه از برای بیان معاوضه. پس هرگاه تشخیص و تعیین آن باطل شد به سبب اینکه ملک غیر است، پس باید رجوع [کرد] به مثل آن اگر مثلی باشد، یا به قیمت آن اگر قیمی باشد. و فخرالمحققین میل به عطیه بودن کرده.

و اظهر در نظر حقیر این است که از بابت معاوضه است، به دلالت آیات و اخبار و اعتبار، که اینجا محل ذکر آنها نیست. پس اظهر بنای بر مهرالمثل است. و از اینجا حکم آنکه مال غیر را مهر کرده باشد با علم به آن، هم ظاهر می‌شود که اقوی مهرالمثل است. چنانکه گذشت. و هم از اینجا ظاهر می‌شود حکم آنکه صداق مرکب باشد. مثل آنکه صداق کند یک حر و یک عبد را، یا ده من خمر و ده من خل، یا دو غلام را واحد هما ظاهر شود که حر بوده، یا احدهما مال غیر بوده. و آنچه از عبارات ایشان در این باب [ظاهر می‌شود] دو نظر است: علامه در **قواعد** گفته «ولو تزوجها علی عبدین فبان احدهما حراً لم ینحصر الصداق فی الاخر بل یجب بقدر حصةالحر المثل او قیمته لوکان عبداً». و در **تحریر** گفته «ولو تزوجها علی عبدین فبان احدهما حراً فسد فیه و وجبت قیمته لوکان عبداً و صح فی‌الاخر. و هل لها المطالبة بقیمتهما و دفع‌الاخر؟ اشکال.».

پس هرگاه کسی ملکی را مهر زوجهٔ خود بکند و نصف آن مستحق غیر برآید، بنابر اقوی و اظهر زوجه مستحق نصف ملک است و نصف مهرالمثل. و محتمل است که تواند مهرالمثل بگیرد و از آن ملک دست بردارد. به جهت آنکه تراضی در عقد بر مجموع بوده و الحال آن متعذر است. پس رجوع می‌کند به مهرالمثل.

۲۵۹: سؤال: شخصی صداقی به جهت زوجهٔ خود قرار داده و بعض آن را معجل و

بعضی را مـؤجل. و قبل از دخول معجـل را کارسازی کنـد و به دخول راضی شـود. آیا مؤجل ساقط می‌شود یا نه؟

جواب: سقوط مـؤجل در اینصـورت راهی نـدارد. و علما در اینجـا دو مسألـه ذکر کرده‌اند: **یکی** این است کـه هرگاه کسی دخـول کند به زوجه و هنـوز هیچ از مهر او را نداده باشد، یا بعضی را داده باشد و دخول کند، آیا مهر یا تتمهٔ مهر ساقط می‌شود یا نه. و مشهور علمـا این است که سـاقط نمی‌شود، بـه جهت عموم قرآن و اخبـار و خصوص احادیث معتبره و استصحاب و غیـر آن. بلی شیخ نقل قولی کرده به سقـوط مهر یا تتمهٔ مهر، و بعضی آن را از ابوالصلاح نیز نقل کرده‌اند و کلام او ظهوری در این ندارد. و دلیل این قول اخباری چند است که دلالت بر آن دارد.[1]

و آن اخبار (با وجـودی که معارض‌اند به اقـوی از خود به مراتب شتّـی) از برای آنها تأویل ظاهری هست که در کتاب نکاح **مناهج** بیان کرده‌ام. و از جملهٔ آن احادیث خبری است که دلالـت دارد بر اینکه «هرگـاه کسی دخول کرد بـه زوجه، مهر عاجـل او ساقط می‌شود»[2] و این حـدیث بـا وجودی کـه دلالت دارد بـر عدم سقـوط آجل و ایـن خلاف مطلوب مستدل است، تاویـل آن این است که از اخبار بسیار ظاهر مـی‌شود که در صدر اول مهر رادو حصه‌می کردند بعضی را عاجل مـی کردند و بعضی را آجل. و گویاعاجل آن شرط دخول بوده، پس چون دخول واقع شده، ظاهر این است که یا عاجل مهر را گرفته یا از زوج ساقط کرده و تمکین داده. و گویا مراد این باشد که در صورت دعوی زوجه مهر را بعد دخول و انکار زوج، قـول قول زوج است بنابر آن ظاهـری که در آن عرف و عادت قدیم بوده.

و اما در امثال زمـان ما که چنین عـرف و عادتی نیست، پـس این تأویل هـم جاری نیست و بعضی این خبر را بر تقیه حمل کرده‌اند.

و مسألهٔ دوم مفوضة‌البضع است. یعنی زنی که در حین عقد مهری از برای او تعیین نشده، که هـرگاه زوج به او چیزی بدهـد. قبل از دخول، همان مهر او اسـت. مگر اینکه شرط کند که مهر غیر این است و این مهـر نیست، یا این بعض مهر است و بعض د یگر را

۱- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۸ ح ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۳، ۱۴.

۲- همان باب: ح ۴، ۵، ۶.

می‌دهم. و این فتوی مشهور است در میان علمای ما، بلکه از ابن زهره و ابن ادریس دعوی اجماع بر آن نقل شده. و شیخ استدلال کرده بر این مطلب به بعض اخبار که دلالت آنها وضوحی ندارد، و اظهر آن روایات **صحیحهٔ** فضیل بن یسار است.[1] و ظاهر آن است که مورد آن، مسأله اولی باشد. چنانکه در تهذیب روایت شده.[2] و ظاهر آن این است که چیزی از شوهر گرفته قبل از دخول به اینکه در عوض مهر باشد. چنانکه در کافی روایت شده.[3]

و به هر حال متن حدیث مضطرب است و علامه(ره) در **مختلف** گفته که «علمای ما اعتماد بر همین حدیث کرده‌اند. و وجه در نزد من تفصیل است که اگر زوجه راضی شده که چیزی که گرفته است در عوض مهر او باشد، دیگر مطالبه نمی‌تواند کرد. والا می‌تواند مطالبه کرد». بعد از آن توجیه کرده این حدیث و امثال آن را به اینکه «در زمان اول عادت چنین بوده که زوج دخول نمی‌کرده است تا مهر را نمی‌داده پس شاید منشأ حکم، عادت زمان بوده. اما عادت زمان ما خلاف آن است. پس اگر الحال هم در بعضی بلاد عادت چنین باشد باز حکم چنین خواهد بود». تا اینجا کلام علامه است.

و از کلام مفید(ره) هم این سخن مستفاد می‌شود. و از ابن حمزه نقل کرده است در **مختلف** که «هرگاه زوج قبل از دخول چیزی از برای زوجه بفرستد، پس اگر زوجه ردّ کند یا قبول نکند که از مهر او باشد، بر او مهرالمثل لازم است. و هرگاه رد نکند و بعد نزاع کنند و زوجه بگوید که آن هدیه بود، و زوج بگوید که آن مهر بوده. قول، قول زوج است با یمین. پس اگر قسم خورد، دعوی زوجه ساقط می‌شود. و اگر نکول کرد باید مهر را بدهد». و تو می‌دانی که اثبات این حکم مشهور (با وجود آنکه خلاف اصل و خلاف مقتضای عمومات است که [مقتضای شان] لزوم مهرالمثل است به مجرد امثال این اخبار که دلالت واضحی ندارند، به غایت مشکل است. لکن شهرت عظیمه و اجماعین منقولین با وجود این «مخالفات با ظواهر ادلّه»، مرجح است. والله اعلم بحقائق احکامه.

۲۶۰: سؤال: شخصی شصت ساله متعهٔ نود سال می‌کند. جایز است یا نه؟

۱- وسائل: ج ۱۵ ابواب المهور، باب ۸ح۱۳.
۲- تهذیب، ج ۲ص۲۱۵.
۳- کافی (فروع) ج ۲ص ۲۳.

جواب: بلی جایـز است. حد معینی در متعه در جـانب قلت و کثرت در شـرع ثابت نشده. اما در جانب قلت، پس مشهور آن است کـه هرچند به مقدار یک جماع کردن هم نباشد [صحیح است]. و تحدید ابن حمزه بـه مابین طلوع شمس تا نصف‌النهار، ضعیف است. و اما در جانب کثرت: پس خلافی در مسأله نـدیدم. و شاید اجماعی باشد چنانکه بعضی گفته‌اند که ظاهر این است که اجمـاعی است. و به مقتضای عمومات هم صحیح است و مـانعی از برای آن نیست، بـه غیر احتمال مـرگ قبل از تمام شدن. و ایـن مضر نیست با وجود تراضی طرفین. والله العالم.

کتاب النکاح

(من المجلد الثانی)

۲۶۱: سؤال: هرگاه زوجهٔ زید برادر خود عمرو را شیر بدهد، بر زید حرام می‌شود یا نه؟-؟. بعضی شبهه می‌کنند که حرام می‌شود از دو جهت: اول اینکه عمرو فرزند رضاعی زید می‌شود و زید پدر رضاعی او می‌شود. و این زوجه که مرضعهٔ برادر خود است بر پدر نسبی عمرو حرام است. پس باید بر پدر رضاعی او هم حرام باشد که شوهر همین زوجه است یعنی زید. به مقتضای عموم «یحرم من الرضاع مایحرم من النسب».[1] و دوم اینکه مرتضع ولد رضاعی زوج است. و خواهر ولد در نسب حرام است پس باید در رضاع هم حرام باشد.

جواب: اظهر و اقوی عدم حرمت است. به جهت عدم دلیل بر حرمت و با وجود اینکه حقیر «منزله» را اعتبار نمی‌کنم، این مسأله داخل عموم منزله هم نیست. و این دو شبههٔ مذکوره ضعیف است، خصوصاً شبههٔ اول که مطلقاً مناسبتی به مسائل رضاع ندارد. اولا اینکه پدر نسبی عمرو بر مرضعه حرام است، نه از جهت آن است که پدر نسبی عمرو است. بلکه از جهت آن است که مرضعه دختر او است. و هرگاه فرض می‌کردیم که زوجهٔ زید که مرضعهٔ عمرو است دختر پدر نسبی عمرو نبود و زن بیگانه بود، مطلقاً بر پدر عمرو حرام نبود. بلکه واضح است که مادر رضاعی فرزند به جای زوجهٔ این کس می‌شود

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب مایحرم بالرضاع، باب ۱ح ۱،۲،۳،۴،۵،۶،۷ و...

و زوجه حلیلهٔ زوج است نه از محارم زوج. پس مرضعهٔ فرزند از حیثیت اینکه مرضعهٔ فرزند است حرام نیست بر پدر نسبی تا آنکه حرام شود بر پدر رضاعی نیز. و دیگر آنکه: مراد از «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» این است که هراسمی از اسمای نسب که به سبب نسب [به] هم می‌رسد هرگاه در رضاع بهم رسد، حکم نسب را دارد. و در اینجا از نسب چیزی حاصل نشده الا پسری پسر، و دختری دختر. و از رضاع حاصل نشده الا پسری پسر. اما دختری دختر (یعنی اینکه زوجهٔ او به سبب رضاع به منزلهٔ دختر او بشود) حاشا و کلا. پس کلام معصوم را باید دید که فرموده است «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، و نفرموده است که «یحرم فی سلسلة المراضع و الفحول ما یحرم فی سلسلة الانساب».

و دیگر اینکه: قاعدهٔ رضاع و نسب امور کلیه است، و جزئیات حقیقیه بنفسها مورد آن نمی‌شود.

و اما شبههٔ دوم: پس هرچند در ظاهر وجیه می‌نماید ولکن آن نیز از صواب دور است. به جهت آنکه دلیلی نیست بر اینکه خواهر فرزند حرام است. بلکه آنچه ثابت است حرمت چیزی است که یکی از عنوانات سبعه بر او صادق باشد. و شکی نیست که خواهر فرزند داخل هیچیک نیست. بلکه بنت یا ربیبه در نسب حرام است. و حرمت خواهر فرزند به یکی از این دو عنوان است.[1] نه از جهت خواهر فرزند بودن. هرچند غالباً این مفهوم خارج از دو مصداق [مذکور] نباشد. و در اینجا زوجهٔ زید نه دختر زید می‌شود به سبب رضاع و نه ربیبهٔ او. با وجود اینکه حرمت ربیبه از راه مصاهره است نه نسب.

و همچنین: مادر فرزند فرزند که بر آدمی در نسب حرام است، در رضاع حرام نیست. به جهت آنکه حرمت آن در نسب از این جهت نیست که مادر فرزند فرزند است، بلکه به اعتبار این است که یا دختر اوست یا زن پسر او. و اینها در رضاع حرام نیستند. با وجود اینکه حرمت زن پسر از راه مصاهره است، نه نسب. پس معیار صدق عنوانات سبعه است. نه آنچه در بعض اوقات یا غالباً موافق باشد با آنها در مصداق، و از این جور امثله باز هست.

۱- عبارت نسخه: بلکه یا بنت یا ربیبه که در نسب حرام است و حرمت خواهر فرزند به یکی از این دو عنوان است...

و علامه(ره) و زمخشری اینها را استثناء کرده‌اند از قاعدهٔ «یحرم من الرضاع مایحرم من النسب». و آن غفلت است. به جهت اینکه داخل نبودند تا خارج شوند. و فهمیدن این قاعده که «حکم تابع عنوانات است، نه مطلق مصادیق توافقیه اتفاقیه» از برای فقیه از جملهٔ مهمات است. و این حقیر فروع بسیاری از برای آن در فقه پیدا کرده‌ام که به سبب این احکام متفاوت می‌شود. و محتاج است به تأمل تام.

۲۶۲: سؤال: هرگاه شوهر هند به سفر مکه رفته و در معاودت در منزل بحرین مشرف بر موت باقی مانده. و بعد با اخبار محفوف به قراین از برای هند علم حاصل شده به فوت زوج، و در نزد حاکم به ثبوت نرسیده. آیا می‌تواند شوهر کند یا نه؟-؟ و کسی مانع او می‌تواند شد یا نه؟-؟. و از برای کسی که علم به جهت او حاصل نشده اکتفا به حصول علم از برای هند می‌تواند کرد که او را بگیرد یا نه؟-؟ و همچنین جایز است کسی که علم برای او حاصل نشده که وکیل بشود از جانب هند در اجرای صیغه یا نه؟-؟.

جواب: هند بینها و بین‌الله در صورت مزبوره می‌تواند شوهر بکند. و کسی مانع او نمی‌تواند شد. مگر علم قطعی به کذب او حاصل شود. و هرگاه هند ادعا کند که «بلامانعم»، کسی که به هیچوجه از حال او مطلع نیست جایز است که او را بگیرد. و همچنین جایز است وکالت کسی که جاهل به حال است در اجرای صیغه. و اما هرگاه تصریح کند به اینکه «شوهر داشتم و علم دارم که فوت شده» هرگاه آن کسی که می‌خواهد او را بگیرد هم علم دارد، بی اشکال است، و همچنین کسی که وکیل می‌شود در اجرای صیغه. و اگر علمی از برای این کس (که می‌خواهد او را بگیرد) به فوت زوج حاصل نباشد هم اظهر این است که می‌تواند اعتماد کند بر دعوی هند علم به فوت زوج را، و او را بگیرد.

و همچنین اظهر جواز وکیل شدن کسی است که علم ندارد، در اجرای صیغه. خصوصاً هرگاه این زوجه یا این وکیل از برای آنها ظن به فوت، از قراین حاصل باشد. و خصوصاًهرگاه هند مأمونه باشد. و بهتر این است که به کسی شوهر کند که مطلع از حقیقت حال نباشد و به «ادعای خلوّ از مانع» و کسی را وکیل کند در اجرای صیغه که مطلع نباشد بر حال، به ادعای خلوّ از مانع والله العالم.

۲۶۳: سؤال: هرگاه کسی زن خود را طلاق بدهد، و آن زن ادعا کند که من حمل

دارم از زوج خود. و بعد از گذشتن اقصای حمل از حین طلاق فرزندی از او متولد شود. آیا این فرزند ملحق به زوج می‌شود یا نه؟-؟.

جواب: ظاهراً اشکالی نیست در حکم به لحـوق. و عبارت بسیاری از فقها تصریح به این دارد. مثل عبارت **وسیلهٔ ابن حمزه و شرایع و قـواعد و تحریر و ارشاد**. و شهید ثانی در **مسالک** اشکال کرده بر محقق که گفته است «ولو طلقها فاعتدت ثم جائت بولد مابین الفراق واقصی مـدة الحمل، لحق به، اذا لم توطأ بعقد ولاشبهـة» که چرا گفته «ما بین الفـراق واقصی مدةالحمل» بلکـه بایست بگـوید «مابیـن الوطی...» به جهـت آنکه معتبر زمان وطی است نه طلاق. چون باید طلاق در «طهر غیر مواقعه» باشد. و گاه است که زمان طویلی مـابین وطی و طلاق فاصله شده باشد و لازم مـی‌آید که از اقصی حمل تجاوز کند و آن باطل است جزماً.

وارد نیست بـر محقق. به جهت آنکـه مراد ایشان حکـم در ظاهر شرع اسـت. چون ممکن است که وطی کرده باشد در زمان متصل به طلاق از باب شبهه. و معتده در حکم «فراش» است و ولد ملحق به فراش می‌شود. بلـی اگر معلوم باشد که در طهر بعد حیض وقاع به عمل نیامده است و اقصی حمل از حین طلاق بگذرد، در اینصورت ولد ملحق به او نمی‌شود.

۲۶۴: سؤال: در صورت فقد پدر و اجداد پدری حضـانت طفل مختص مـادر است بدون خلاف. هرگاه بعـض اقارب یا اجانب بگویند که ما حضانـت طفل می‌کنیم و انفاق طفل را از مال خـود می‌کنیم. و مادر بگـوید که حضانـت طفل را خودم می‌کنـم و نفقهٔ طفل را هم از مال طفل می‌گیرم، آیا جایـز است که طفل را از مادر بگیرند و به آن متبرع بدهند یا نه؟

جواب: حضانت حـق مادر است. و طفل مـالدار هم نفقهٔ او از مـال خود او است. و ملاحظهٔ مصلحت طفل منشأ سقوط حق مادر نمی‌شود. و اینکه در مسأله رضاع گفته‌اند که «هرگاه متبرعی بـاشد که شیر بدهد بدون اجرت، یا کسی بـاشد که اجرت می‌گیرد ولکن مادر اجرت بیش از او می‌خواهد که شیـر بدهد در اینصورت پدر می‌تواند طفل را بگیرد و به غیر بـدهد که شیر بدهد» مستلـزم این نیست که غیر پدر از اقـارب یا اجانب توانند حـق حضانت مادر را سـاقط کرد. زیرا کـه اولویت در رضاع حـق جدائی است و اولویت حضانت حق جدائی.

با وجود آنکـه در مسأله رضاع [هـم] معلوم نیست که حـق حضانت ساقـط شود. و منافاتی نیست مابین اینکه حق رضاع او ساقط بشود و حق حضانت ساقط نشود، به این نحو کـه مادر برود در نـزد مرضعه و متـوجه حضانـت طفل باشـد، یا به عکـس. بلی در صورتی که ممکن نبـاشد جمع مابین حضانت مادر و رضاع غیر مادر، آنجا حق حضانت سـاقـط مـی‌شود. بـه جهـت لـزوم عسـر و حـرج. و در اینجا تعـارض حقیـن شـده و حسب‌المقدور باید جمع کرد بینهما. چـون بر پدر لازم است نفقهٔ رضاع و او مختار است در افراد نفقهٔ لایقه، و حق حضانت بالفرض با مادر است و اجرت زیاد دادن رضاع، منشأ ضرر و عسر اسـت خصوصاً با التزام ابقای حـق حضانت مادر. و اما اجرت کمتـر گرفتن مادر منشأ ضرر و عسـری نیست، پس در صورت عدم رضای مادر به تبـرع در رضاع یا به مساوات، حق منفق را مقدم می‌دارند. بلکه می‌توانیم بگوئیم: در مسأله رضاع که هرگاه پدر مرده باشد و طفل مال داشته باشد اجرت رضاع متعلق به مال طفل است در اینجا، و هرگاه احدی از اقارب یا اجانب تبرعاً طفل را شیـر بدهد یا به کمتر از آن اجرتی که مادر می‌طلبد، مـی‌توان مقدم داشت متبـرع را مادامی که منافـات با حق حضانـت نداشته باشد.

والحاصل: اینکه رضاع در معنی انفاق است، و انفاق با وجود پدر و عدم تمول فرزند با پدر است، و با فقد پدر در مال طفل است، و در افراد انفاق لایقه به منفق علیه اختیار با منفق است، و آنچه صلاح او باشد ملحوظ می‌دارند. بیش از این نیست که در صورتی که مادر مساوی باشد در مرتبهٔ انفاق با سایر افـراد یا بهتر و آسانتر باشد اولویت دارد، و این حق را حق تعالی از برای او قرار داده، پس تسلطـی بر اضرار منفق ندارد، بخلاف حق حضانت که آن در اصـل با مادر است. و با فقد پدر کسـی را در آن دخلی نیست، و تضرر طفل در انفاق منشأ اسقاط آن نمی‌شود.

۲۶۵: سؤال: هرگـاه زوجه مـریضه بـاشد و محتـاج به دوا، و زوج او تعلـل کند در معالجه و قیمت دوا دادن. آیا می‌توان جبراً از او گرفت یا نه؟.

جواب: ظاهر این است که قیمت دوا بـر زوج لازم نیست. و این داخل نفقه نیست. و همچنین اجـرت حجام، و نه اجـرت حمام. مگر اینکـه هوا سـرد باشد و از بـرای غسل محتاج به حمام باشد. چنانکه علامه در **قواعد** و **تحریر** تصریح به آنها کرده.

۲۶۶: سؤال: هرگاه زید خطبه کند دختر عمـرو را، و عمرو با او چنین قرار دهد که

زید اجیر او بشود به مبلغ سه تومان در مـدت سی سال، و بعد از آن عقد واقع بشود. این عقد صحیح است؟ و شرط لازم است یا نه؟

جواب: هرگاه این گفتگو مابین زید وعمرو بشود قبل از اجرای عقد و در ضمن عقد شرط نشود یعنی مابین ایجاب و قبول ، اشهر و اظهر عدم لزوم شرط است . و ظاهر صحت عقد است. و اما هرگاه در مابین ایجاب و قبول شرط بشود، پس در خصوص لزوم این شرط خاص اشکال هست از دو جهت: **اول اینکه**: آیا جایز اسـت اجیر شدن زوج از برای پدر زوجه در عوض مهر چنانکه موسـی از برای شعیب شد ، یا نه ؟ و مشهور علما این است که در شرع ما جایز نیست، بلکه دعوی اجماع بر آن شده است. ولکن قدری که مسلم است که مراد ایشان باشد در این فتوی- و ظاهر **روایت** سکونی[1] هم- این است که پدر، خودش او را اجیـر کند در ازاء مهر. نه اینکه زوجـه خود راضی باشد بـه این معنی. مثل اینکه زوجه صغیره باشد و پدر او را عقد کند در عوض این اجاره.

و اما در صورتی که زوجـه خودش راضی شود که مهر او این نفع باشـد هرچند عاید پدر او می‌شود نه او، خصوصاً هرگاه این جزء مهر باشد و چیز دیگری هم در مهر او باشد، پس در بطلان آن اشکال است، و روایت دلالـت بر آن ندارد. و همچنین اجماع منقول. و فتاوی هم بیش از آن [افاده] نمی‌کند.

و دوم اینکه: حدیث صحیحـی هم وارد شده است به این مضمون کـه «هرگاه مردی زنی بگیرد و مهـر او را بیست هزار کند، و از برای پـدر او هم ده هزار قرار بـدهد، مهر جایـز است و آنچه از بـرای پدر او قرار داده فـاسد است»[2]. و فقهـا هم بر طبـق آن فتوی داده‌اند بـه این مضمون که «هـرگاه نام ببـرد در عقد از برای زوجه چیـزی را و از برای پدرش چیزی را، لازم است آنچه که برای زن نام برده است، و ساقط است آنچه که برای پدر او نام برده». و ظاهـراً خلافی هم ندارد. و گمان حقیر این اسـت که مراد از حدیث و فتوای فقها این باشد که هرگاه مجموع در برابر بضع زوجه باشد یعنی دو عوض را عوض بضع زوجه قرار داده به این نحو که بعـض از آن از برای او باشد و بعض از برای پدر او. نه اینکه همه را از برای زوجه قرار داده باشـد و زوجه بعض آن را شرط کند در ضمن العقد که از برای پدر او باشد. چنانکه بعض ایشـان تصریح کرده‌اند که مراد همان اول است. و

۱- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۲۲ ح ۲.

۲- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۹ ح ۱.

ظاهر روایت هم همان است.

و فرق این است کـه در صورت اول آنچه را از برای پدر قرار داده داخـل مهر نیست، پس آن را در مقابل بضـع قرار دادن صحیح نیست. به جهت آنکه آنچـه را در برابر بضع قرار بدهند مهر است و مهر مستحقی نـدارد به غیر زوجه. پس آن را برای پدر قرار دادن وجهی و دلیلی ندارد. و در صورت ثانیه شرط داخـل مهر می‌شود و مجموع مهر است. و مانعی نیست از اینکه زوجه بعضی از مهر خود را شرط کند از برای پدرش. به جهت آنکه گاه است نفع آن باز عـاید زوجه می‌شود، مثل اینکه پدرش به ایـن سبب غنی می‌شود و نفقهٔ او از گردن او سـاقط می‌شود. نظیـر اینکه زنی شوهـر کند و طفلی داشته بـاشد و علاوه بر مهر شرط کند به شوهر که در چند سال نفقهٔ طفل را بدهد. پس بنابر این شرط اجیر شدن از برای پدر در ضمن عقد هم صحیح خواهد بود.

آنچه در نظر حقیر ظاهر است این است، ولکن فتوای علما مطلق است و تقییدی در آن ندیده‌ام به غیر اشکالی که در **مسالک و کفایه** شده است در صورتی که آن تسمیه که در عقد از برای پدر کرده است باعث کم کردن مهر شود که: اگر او را قرار نمی‌داد، زوجه مهر را بیشتر می‌خواسـت. پس از اینجا ظاهر می‌شود که مجمـوع داخل مهر می‌شود و رضا در عقد بدون آن نشده اسـت. پس چگونه حکم می‌شود به صحـت مهر و تعیّن آنچه برای زوجه نام بـرده، بلکه یا باید عوض آنچـه برای پدر نام برده را هم بگیـرد و یا مهر از اصل فاسد شود و رجوع به مهرالمثل شود.

و نظر به آنچـه حقیر روایت را حمل بر آن کـردم، اشکال مندفع مـی‌شود. و آنچه را حقیر در اینجا اختیار کردم نظیر آن مسأله می‌شود که مهر زن را مثلاً سی اشرفی بکند و شرط کنـد که ده اشرفی از جملـهٔ سی اشرفـی را به پدر او بدهند. که در اینجا هـرچند مشهور باز عدم صحت شرط است ولکن ابن جنیـد و جمعی از متأخرین قائل به جواز آن شده‌اند. و این اقرب اسـت، به جهت آنکه شرطی است که زوجـه در مال خود می‌کند و «النّاس مسلّطون علی اموالهم».

۲۶۷: سؤال: هرگاه زوج قبل از دخول به زوجه فوت شود، زوجه مستحق تمام مهر است؟ یا نصف؟. و هرگاه زوجه قبل از دخول فـوت شود. آیا مستحق تمام مهر است؟ یا نصف؟.

جواب: هرچند مشهور میان علما این است که مهر تمام می‌رسد در صورت اولی- و

ظاهر آیه[۱] و استصحاب مقتضـی آن است. و اخبـار معتبرهٔ **صحیحـه و غیر صحیحـه هم** دلالت بر آن دارد.[۲] و بعضی از آنها مصرح است به اینکه احادیثی که به تنصیف وارد شده از سهو روات است، و امام فرموده است که مـا تنصیف را در طلاق گفته‌ایم و آنها در موت گفته‌اند[۳] - ولکن احـادیث بسیار، صحیح و غیـر صحیح، که نزدیـک به حد تواتـر است دلالت دارند بر تنصیف.[۴] و صدوق در مقنـع قائل بـه آن شده. و ظـاهر کلینی هـم این است، چون اقتصار به نقل این اخبار کرده. و همچنین صدوق در **من لا یحضره الفقیه**. و صاحب **کفایه** ایـن قول را نسبـت به اشهـر بیـن قدمـای اصحاب داده. و از جمعـی از متأخرین قول بـه آن نقل شده. و شیخ حرّ(ره) در **وسائل** آن اخبار اولی را حمل بر تقیه کرده. و همچنین صاحب کفایه و غیر او، چون مذهب اکثر عامه است.

پس مرجح قـول اول، اصل، و موافقت ظاهر کتاب و شهـرت بین‌الاصحاب و اجماع منقول است چنانکه سیّد در **مسائل ناصریه** نقل کرده. و مرجح ثانـی مخالفت عامه و کثرت اخبار و صـراحت و وضوح دلالت آنهـا و ارجحیت تأویل در اخبـار اولی [است]. و مسأله خالی از اشکال نیست. و احوط بنابر مصالحه است بر تنصیف. و اگر ممکن نشود شاید عمل به قول مشهور اولی باشد.

و اما مسألهٔ دوم: پس از اکثر اصحاب نیز نقل شده قول به تمام مهر، نظر به اصل و ظاهر آیه. و جمعی از اصحاب قائل به تنصیف شده‌اند، به جهت اخبار معتبره. و در اینجا معارضی از جانب اخبار نیست. و ظاهر آیه اگر اطـلاقی داشته باشد مقید خواهد بود به این اخبار کثیره. پس اقوی قول ثانی است.

۲۶۸: سؤال: هرگاه زید جـاریهٔ عمرو را عقد نماید، و بعـد از آن بخرد آن جاریه را، فرموده‌انـد که آن جاریه به سبـب عقد بر او حلال شـده، نمی‌شود که به سبـب خریدن حلال شود. وجه این چه چیز است؟.

جواب: نمی‌دانم این سخن را کی گفته اسـت و در کجا است؟.؟ و این سخن اصلی ندارد. بلی ملک احد زوجین دیگری را منشأ بطلان عقد می‌شود بلاخلاف. و اما مالکیت

۱- آیهٔ ۴ سورهٔ نساء؛ وآتوا النساء صدقاتهّن..
۲- وسائل: ابواب المهور (ج۱۵) باب ۵۸.
۳- ح ۲،۴، همان باب.
۴- همان مرجع، همان باب.

زوج کافی است در حلال بودن وطی زوجه به سبب ملکیت، گوبه سبب عقد نباشد. بلی در صورت عکس که زوجه زوج را بخرد، دیگر وطی حلال نیست. به سبب آنکه عقد باطل می‌شود و غلام زن بر زن حلال نیست به سبب ملک. و شاید به گوش سائل خورده است آن مسأله که هرگاه دو شریک در یک کنیز، عقد کنند کنیز را از برای شخصی و بعد از آن آن شخص حصهٔ یکی از شریک‌ها را بخرد. در آنجا مشهور عدم بقای حلّیت است به جهت بطلان عقد. و به سبب مالک شدن نصف، حلال نمی‌شود و طی. و بعضی گفته‌اند امضای آن شریک دیگر عقد را کافی است. و آن ضعیف است.

و این مسأله مبتنی است بر عدم جواز تبعّض سبب، بلکه باید حلیّت فرج یا به زوجیّت باشد یا به ملک یمین. و مرکب از هر دو، غیر هر یک از آنها است. و آیه و اخبار دلالت بر آن دارد. و همچنین خلاف کرده‌اند که اگر آن شریک دیگر «تحلیل» کند و طی او را، مشهور باز حرمت است. و ابن ادریس قائل به جواز است. و قول او قوّت دارد، نظر به حدیث **صحیح**.[1] و قول اکثر احوط است. و همچنین هرگاه کنیزی بعض او آزاد باشد وکسی آن بعض دیگر را بخرد، که به عقد حلال نمی‌شود، و به سبب ملک بعض هم وطی جایز نیست.

بلی خلاف کرده‌اند در صورتی که کنیز به آقای خود مهایات کند. یعنی یک روز را از برای خود قرار دهد و یک روز را برای مولی. خلاف کرده‌اند که در روز نوبهٔ خود می‌توان متعهٔ آقا بشود یا نه.

مشهور عدم جواز است. و بعضی قائل به جواز شده‌اند، نظر به خبر **صحیحی** که دلالت بر آن دارد[2]. و محقق در **نافع** متردد است نظر به ملاحظهٔ آن حدیث صحیح و نظر به اینکه «تبعّض سبب» لازم می‌آید و اینکه منافع بضع قابل مهایات نیست، وگرنه لازم می‌آید که تواند در روز نوبهٔ خود متعهٔ دیگری هم بشود و آن باطل است بالاتفاق. چنانکه در **مسالک** و غیر آن دعوی اتفاق بر آن شده.

و دور نیست ترجیح عمل به حدیث صحیح. و بطلان صورت مزبوره به سبب اجماع، منشأ بطلان ما نحن فیه نمی‌شود.

۲۶۹: سؤال: هند را عقد کردند از برای زید به رضا و اذن طرفین. و بعد از چند روز

۱ و ۲ - وسائل: ج ۱۴، ابواب نکاح العبید والاماء، باب ۴۱ ح ۱.

عمرو ادعا می‌کند که هند خالد را وکیل کرده بود که او را از برای من عقد کند. و خالد هم او را پیش از عقد زید برای من عقد کرد. و هند هم اعتراف کرد که چنین بوده است، آیا عقد کدام صحیح است و کدام باطل؟

جواب: عقد زید صحیح است و هند زوجهٔ او است. و تا عمرو به بیّنهٔ عادله ثابت نکند سبقت عقد خود را بر وجه صحیح، سخن او مسموع نیست. بلی اگر عمرو ادعا کند بر زید که «تو علم داری بر سبقت عقد من»، تسلط «قسم نفی‌العلم» بر او دارد. و اما حکایت اعتراف هند به سبقت عقد عمرو. پس آن ضرری به زید ندارد و منشأ بطلان [عقد] او نمی‌شود. چون اقراری است بر غیر. و آن مسموع نیست، و اشکالی در این نیست.

بلی اشکال در این است که آیا دعوی عمرو در اینصورت مطلقاً مسموع نیست نسبت به زوجه؟ یا مسموع هست ولکن ضرر به زید ندارد؟. ظاهر کلام محقق در **شرایع** و علاّمه در **ارشاد** این است که مطلقاً مسموع نیست، به جهت آنکه دعوی را در وقتی حاکم گوش می‌دهد و متوجه مرافعه می‌شود که فایده بر آن مترتب شود. و بر این دعوی هیچ فایده مترتب نمی‌شود. به جهت آنکه اگر زوجه اقرار کند بر زوجیت او، نفعی به مدعی نمی‌رسد. چون اقرار بر غیر است و مسموع نیست. و اگر انکار کند و قسم متوجه او شود و قسم را رد کند به مدعی و مدعی هم قسم بخورد، باز نفعی به مدعی نمی‌رسد. به جهت آنکه قسم مردوده- خواه به منزلهٔ اقرار منکر باشد و خواه به منزلهٔ بیّنهٔ مدعی- اثبات امری بر زید نمی‌کند، و خللی به نکاح او نمی‌رسد. پس نفعی نخواهد داشت برای مدعی.

و از جمعی[از] اصحاب نقل کرده‌اند قول به سماع دعوی را. به جهت آنکه فایده بر آن مترتب می‌شود. و آن فایده این است که هرگاه زوجه اقرار کند به عقد اولی، لازم می‌شود بر او که مهرالمثل را به مدعی بدهد. چون به اقرار خود تفویت بضع از او کرده، و حایل شده به سبب شوهر کردن مابین مدعی و بضع. و عوض بضع مهرالمثل است. همچنانکه هرگاه کسی مالی را بفروشد به ادعای اینکه از خود او است و بعد از بیع اقرار کند که مال غیر است که در آنجا باید غرامت آن مال را بکشد از برای آن غیر.

و این مبتنی بر آن است که «منافع بضع مضمونه می‌شود به تفویت»، نظر به اینکه بضع متقوم می‌شود مثل مال. و اما بنابر اینکه «ضمانی در تفویت منافع بضع نباشد، چون بضع مال نیست بلکه حق است و منافع حق مضمونه نیست چون داخل تحت‌الید

نمی‌شود»، پس باز نزاع بی‌ثمر می‌ماند. و بر هر دو طرف شواهد از مسائل شرعیه هست. اما از طرف ضمان: پس مثل ضمان مرضعه مهرالمثل معقوده را که به سبب ارضاع او بر شوهرش حرام شود. و اما از طرف عدم ضمان: پس مثل عدم وجوب مهر از برای زانیه و شوهر او، و ثبوت مهر از برای [خود] مدخوله به شبهه دون زوج او.

و شهید ثانی(ره) ترجیح سماع دعوی را داده، و ثبوت غرامت. نظر به عموم «الیمین علی من انکر» و به اینکه این معنی زاجری باشد از امثال این امور که دیگر زنان چنین کاری نکنند. و این خالی از قوّت نیست.

و بدان که: آنچه مذکور شد کلام در این بود که «کسی بر زوجهٔ معقودهٔ غیر، دعوی کند که من سابق بر این او را عقد کرده‌ام». و اما اگر زن بی شوهری باشد و کسی دعوی کند که معقودهٔ من است، پس در آنجا دعوی مسموع است بدون اشکال. و با عدم بیّنه قسم متوجه زوجه می‌شود با انکار او. و حکم به زوجیت و لزوم عقد می‌شود با اقرار او یا با انکار وردّ قسم بر زوج، با قسم خوردن زوج. و هرگاه قسم خورد زوجه، دعوی زوج ساقط می‌شود.

و هرگاه هنوز دعوی طی نشده همین زن شوهر کند به شخص دیگری غیر از مدعی، آیا عقد او صحیح است یا نه؟ و دعوی مدعی در این حال مسموع است یا نه؟ نظر به مقتضای اینکه هنوز کسی را تسلط بر آن زن حاصل نشده، عقد او باید صحیح باشد. و دعوی آن مرد در این حال بر می‌گردد به مسأله سابقه که دعوی است بر معقوده، و اختلاف سابق در اینجا هم جاری می‌شود. و بنابر قول به سماع دعوی، همانچه بر آن مترتب می‌شد (از اخذ مهرالمثل و امثال آن) [در اینجا نیز] جاری می‌شود. لکن بضع زوجه حق این زوج است، و مدعی بر آن تسلطی ندارد.

بلی اشکال در این است که چون عقد این زوج قبل از طی دعوی منشأ سقوط حق مدعی می‌شود در دعوائی که دارد، و حق او مقدم است، پس این زوج نمی‌تواند عقدی کند که منشأ اسقاط حق او بشود. مگر اینکه مدعی مسامحه کند در طی دعوی از برای اینکه طول بکشد مدتّ و آن زن را مضطر کند به اینکه راضی شود به تزویج با او. در اینصورت صحیح است عقد، به جهت نفی ضرر و عسر و حرج.

و اما بنابر قول به عدم سماع دعوی: پس نظر به این تعلیل- یعنی اینکه منشأ سقوط حق مدعی می‌شود- امر ظاهرتر است که باید جایز نباشد. چون در آنجا باز ثمره

از برای مدعی بـاقی می‌ماند و در اینجا بالمـرّه بی حق می‌شود. پس جایـز نخواهد بود عقد مگر در صورت مسامحه و مماطله، چنانکه پیش گفتیم. اما نظر به اینکه تا به حال بر زوجه امری ثابت نشده و اختیار خود را دارد، باید صحیح باشد. و دور نیست ترجیح جواز عقد، در صورت مسـامحه و مماطله که مستلـزم حرج و ضرر باشـد، دون غیر اینصورت. خصوصاً در صورت دوم، یعنی عدم سماع دعوی بعد عقد. چنانکه ظاهر صاحب **مسالک** است.

۲۷۰: سؤال: بعد از فوت پدر حضانت طفل با مادر است یا وصی پدر؟

جواب: بعد از موت پدر، مـادر احقّ است به حضانت ولد از وصـی پدر وجد مطلقا. خـواه حضانـت مـادر درحال حیـات [پـدر] منقطع شـده بـوده یا نـه. بـه دلالت آیـهٔ «اولوالارحام»[۱] و بعض اخبار معتبره.[۲] و ظاهراً خلافی در مسأله نیست.

۲۷۱: سؤال: زید مجنـون شده، و زوجهٔ دائمـهٔ او به قدر مقـدور در خانهٔ او تـوقف کرده. و الحال طاقت مـاندن ندارد. آیا بدون طلاق می‌تواند بـرود و فسخ نکاح کند؟ یا محتاج است به طلاق؟ و اگر محتاج است به طلاق، کـی مباشر طلاق می‌تواند شد؟ و آیا زوجه مهر خود را از مال زید می‌تواند بردارد یا نه؟

جواب: هرگاه جنون قبل از عقد بوده و به سـرحدی بوده که مستغرق اوقات صلاة بوده کـه وقت نمـازهای خـود را نمی‌شنـاخته، و زن بعـد از تزویـج مطلع بـر آن شده، بلاخلاف زوجه اختیار فسخ دارد. احتیاج به طلاق نیست. و همچنین هرگاه اوقات نماز را می‌شناختـه علی الاظهر الاشهر بـل کادان یکون اجماعـاً. و هرگاه جنون بعـد عقد عارض شده قبل از دخول یـا بعد از دخول، پس اگر به سرحدی اسـت که اوقات نماز را نمی‌شناسـد پس زوجه مسلط بـر فسخ است نیز بلاخـلاف ظاهری. و اما هـرگاه اوقات نمازها را مـی‌شناسد پس اظهـر و اشهر این است که مسلـط بر فسخ نیست و بـاید صبر کند. و حدیث مـرسلی در فقیه و عبارت **فقه الرضا** بر آن دلالت دارد.[۳] بلی اگر صلاح مجنون در طـلاق دادن زوجه باشد، اظهـر و اشهر این است کـه ولی مجنون می‌تـواند

۱- آیهٔ ۷۵ سورهٔ انفال.

۲- وسائل: ج۱۵، ابواب احکام الاولاد، باب ۷۱ ح ۱- و نیز مرسلـهٔ ابن ابی عمیر در تهذیب: ج ۲ ص ۲۳۸، که در وسائل، همان باب تحت ح ۲، اشاره به آن کرده است.

۳- وسائل: ج ۱۴، ابواب العیوب، باب ۱۲ ح ۲.

طلاق بگوید. واگر ولی ندارد حاکم شرع (یعنی مجتهد[عادل]) می‌تواند او را طلاق بگوید.

و بدان که در صورت ثبوت خیار فسخ، خیار فوری است. پس هرگاه راضی شود زن به عیب یا تأخیر کند در فسخ بدون عذر، دیگر تسلط بر فسخ ندارد. مگر در صورت جهل به خیار فسخ یا جهل به فوریت آن علی الاظهر. که در آنجا باز [خیار] باقی است. وبعد از حصول علم و زوال عذر باید فوراً فسخ کند.

و امّا مسألهٔ صداق زوجه پس اگر دخول واقع نشده، مهری نیست. و هرگاه بعد دخول است، پس مشهور ثبوت مهر مسمی است، خواه عیب قبل از عقد حاصل بوده، یا بعد حاصل شده. و بنای عمل بر این است. پس اگر در صورت سؤال مهر او اعیان موجودهٔ چند است و کسی مزاحم او نیست، می‌تواند خود بردارد. و اما هرگاه دین است باید به ولی مجنون رجوع کند در اخذ آن از مال مجنون. و هرگاه در اینصورت محتاج باشد به بیّنه و اثبات، و عاجز باشد از اثبات، در صورت علم به بقای حق بینها و بین‌الله می‌تواند به قدر حق خود از مال او تقاصّ کند.

۲۷۲ سؤال: آیا در تعیین مدت عقد متعه همین کافی است که طرفین بنای مدت عقد را بر مدت اجل دین زید بگذارند که از عمرو می‌خواهد ؟ و در نزد زید و عمرو و شهود دین معین است گو عاقدین ندانند آن را در حین عقد.

جواب: شرط است تعیین مدت تمتع در نزد متعاقدین در حال عقد، و تعیین در نزد شهود دین زید و عمرو کافی نیست. والاّ بایست تعیین مدت قدوم حاجّ در نزد حق تعالی اولی به کفایت باشد. و حال آنکه تصریح کرده‌اند به آنکه هرگاه آخر مدت را قدوم حاجّ قرار دهند، باطل است. چون قابل زیاده و نقصان است. و حال آنکه اولی است از ما نحن فیه، چون فی‌الجمله ظهوری دارد در نزد متعاقدین تخمیناً. بخلاف مانحن فیه که هیچ معلوم نیست.

۲۷۳ سؤال: هرگاه کسی به بعض اولاد خود بگوید که او فرزند من نیست. آیا سخن او مسموع است یا نه؟

جواب: بدان که هرگاه فرزند از زن دائمی (که مدخوله باشد) بهم رسد، و ممکن باشد که از او بهم رسیده باشد- به اینکه از زمان دخول او شش ماه گذشته باشد، و زیاده از اقصی مدت حمل نگذشته باشد- ملحق می‌شود به شوهر. هرچند در این بین دیگری

با آن زن زنا کرده باشد. بلکه هرچند شباهـت به زانی هم داشته باشد. و واجب است که او را ولد خود داند. و حرام است بر او که او را از خود نفی کند. و به مجرد اینکه آن شوهر بگوید که این فرزند من نیست، آن فـرزند از او منتفی نمی‌شود، و ملحق به او می‌شود، و میراث از طرفین ثابـت است. مگر اینکه «لعان» به عمل آید کـه بعد از لعان، آن ولد از او منتفی می‌شود. و اگر در بین لعان هم تکذیب خـود کند باز ولد ملحق می‌شود به او. به این معنی که ولـد از او میراث می‌برد، و لکن او از ولد میراث نمـی‌برد، و همچنین قبیلهٔ اعمام. بلکه میراث او به قبیلهٔ اخوال می‌رسد هرگاه ما در نباشد.

و اما هرگاه فرزند از مملوکه او باشد: پس با امکان لحوق به او و وجود شرایط سابقه، ملحق می‌شود به او. و جایز نیست نفی او، مگـر اینکه علم داشته باشد که از او نیست. و در صورت حصول ظن غالب و تهمت، خلاف است. و هـرگاه نفی ولد کند و بگوید از من نیست، در ظاهر از او منتفی می‌شود. و ظاهـراً خلافی در مسأله نیست. و جمعی دعوی اجماع کرده‌اند. و در اینجا لعـانی نیست. و هرگاه بعد از آن عود کند و بگـوید ولد از من است، ملحق می‌شـود به او. و اطلاق کلام ایشان مقتضی آن است کـه از طرفین توارث حاصل شود. ولکـن مقتضای استدلال ایشان به عموم «اقرار العقـلا» و فحوای حکم ولد ملاعنه- که تفصیـل بود، چنانکه ذکر کردیـم- این است که اینجا هم مثـل ولد ملاعنه باشد، که ولد از پدر میراث ببرد، بخلاف عکس.

و اما ولد متعه: پس مشهور ایـن است که حکم آن نیـز حکم ولد مملوکـه است. و خلاف در انتفای ولد است بدون لعان، سید مرتضی(ره) در آن خلاف کرده و آن را ملحق به دائمه کرده، و برخلاف او دعوی اجماع هم شده است از شهید ثانی. و شاید اقوی قول مشهور باشـد. خصوصاً به مـلاحظهٔ اخباری که دلالت دارد بـر اینکه متعه به منـزلهٔ امه است.

اینها که مذکور شد در وقتی است که در اول اعتـراف به ولد نکرده باشد. اما هرگاه کسی در اول اعتراف به ولدی بکند و بعد از آن او را نفی کند، پس از او قبول نمی‌کنند. و ظاهراً در مسأله خلافی نیست، و دعوی اجماع بر آن موجود و اخبار معتبره بر آن ناطق است.

۲۷۴: سؤال: هرگاه کسی با غلامی فعل قبیـح مرتکب شده، و حال شاکّ است که آیا وطی به عمل آمده یا نه. آیا منشأ تحریم می‌شود یا نه؟

جواب: در اینجا دخول تمام حشفه شرط نیست بلکـه به ادخال بعض حشفه تحریم حاصل مـی‌شود. و اگر در آن هم شک دارد، تحریـم مادر و خواهر مفعول بـر آن مترتب نمی‌شود.

۲۷۵ :سؤال: هرگاه زید با زن خود بدسلوکی کنـد و بگوید مهر خود را به من حلال کن و میراث مادر خود را از پدرت بگیر و به خانهٔ من بیاور تا بدسلوکی نکنم. چون آن زن قبول این معنی نکرد، زید به او گفت که: تو به من حرامی به جهت آنکه من با برادر تو در صغر سن لواط کرده‌ام، و نمی‌دانستم که حرام اسـت تزویج تو، و از خانهٔ من بیرون رو. و آن فقیره را بیرون کـرده. آیا به مجرد همیـن قول، حرمت ثـابت می‌شود یـا نه ؟ و آیا احتیاج به طلاق هست یا نه؟ و آیا مستحق مهر هست یا نه؟

جواب: هرچند از فقهـا این مسأله را بخصوص نـدیده‌ام که در جائی بـه آن تصریح کرده بـاشند، و الحال در نظرم نیسـت که کسی متوجـه آن شده باشد، لکـن مقتضای قواعـد شرعیـه این است کـه زوج در صورت مـزبوره، مدعـی است. و سخـن او در حق خودش مسموع است. به این معنی که دیگر تسلط بر زوجه ندارد به هیچوجه. و اگر زوجه بمیرد از او میراث نمی‌برد. و اما زوجه: پس این سخن نسبت به او اقراری است بر غیر، و بمجرّده ضرری به او ندارد. پس یا این است کـه از برای او علم حاصل می‌شود به صدق زوج، یا نه. اگر علم حاصل است بـرای او پس در حق او هم مسموع است و حقوق او هم ساقط می‌شود. و اگر زوج بمیرد میراث از او نمـی‌برد. و احتیاج به طلاق هم ندارد. و اما مهر: پس اگر در وقت دخـول علم به حرمت نداشته است، مستحـق مهرالمثل هست. و اگر داشته ، مستحق چیزی نیست.

و اگر علم از برای زوجه حاصل نشود، پس اگر ظن به صدق زوج حاصل شود و زوجه هم تکذیـب او نمی‌کند و منکر قـول او نمی‌شود، ظاهـر این است که قـول زوج مسموع است در حـق هر دو، و زوجـه هم بـاید تصدیـق او کند. اگـر زوجه بگـوید کـه تو دروغ می‌گوئی، (بـه عنوان قطع)، پس آنجا زوج بایـد بیّنه بیاورد و اثبات کند، و هرگـاه عاجز شود، بـه زوجه قسم می‌دهنـد، و هرگاه قسم خـورد مطالبهٔ تمام حقـوق خود را از زوج می‌کند. و لکن زوج به سبب اقرار خود ممنوع است از حقوق خود.

و اگر زوجـه به عنوان جـزم تکذیب نمـی‌کند و لکن بـه سبب ظن کـذب، متمسک می‌شود بـه بقای زوجیّت و می‌گـوید «من دست از حقـوق خود بر نمی‌دارم و قـول تو را

قبول نمی‌کنم تا اثبات نکنی این عمـل را» و متمسک شود به استصحاب بقای زوجیّت، ظاهر این اسـت که می‌تواند. و باز بـر زوج لازم است بیّنه و هرگاه عاجـز شد، پس قسم متوجه زوجه می‌شـود. ولکن چون زوجه علم به عدم وقوع آن فعـل ندارد بالفرض، قسم نمی‌تواند خورد به عنوان قطع. به اعتبار اینکـه این از باب آن مسأله می‌شود که «مدعی بر کسی ادعای حقی بکنـد. و او بگوید که من علم ندارم». پس اگـر زوجه ادعا به عنوان ظن می‌کند بر زوج کـه «من گمان دروغ دارم به تو»، اظهر این است کـه می‌تواند زوج را قسم بدهد. و در اینجـا دیگر ردی نمی‌باشد. و همچنین هرگاه ادعـای ظنّ کذب بکند لکن بگوید که «من صدق تو را نمی‌دانم و دست از حق خود برنمی‌دارم تا مطلب خود را ثابت نکنی». در اینجا ظاهر این است که قسم متوجه مدعی می‌شود و هرگاه قسم خورد نکاح منفسخ می‌شود و حرمت ثابت می‌شود. ولکن مهرالمثل را می‌طلبد.

و این مطالب در غایت اشکال است. و در رسالهٔ مفرده که در «دعوی زوج طلاق را، و انکار زوجه» تحقیق کرده‌ام به قدر مقدور این مطلب را منقح کرده‌ام[1]. اشکال در یک جا است که آیا زوجـه با وجود عدم علم به حـال بالمره، می تواند متمسـک به «استصحاب بقای احکام زوجیّت» بشـود در میانهٔ خود وخدا یا نـه ؟. و آنچه رجحان دارد در نظر حقیر تفصیل است. که اگر از قول زوج ظنّی بـرای او حاصل می‌شود بیش از ظنّی که از استصحاب زوجیّت دارد، نمی‌تـواند متمسّک شود به استصحاب. واگـر ظن او به سبب استصحاب زوجیّت بیشتر است، می‌تواند متمسّک بشود و بعد تمسّک به‌آن، حکم همان است که مذکور شد، که زوج را قسم می‌دهند و حقوق زوجیّت از طرفین ساقط می‌شود.

این حال مرافعه وحکم در ظاهر است. واما حکم میان خود وخدای ضعیفه: پس این است که مادامـی که ظنّ به کذب زوج ندارد مـی‌تواند که به همان اکتفـا کند،و شوهر کند، و تصدیق زوج خود کند. و باز هم احتیـاج به قسم دارد. و لکن به سبب دخول با عدم علم به حرمت مستحق مهرالمثل هست. والله العالم.

۲۷۶: سؤال: هرگاه کسی کنیز خود را به غلام خـود بدهد وغلام بگریزد. آیا حکم کنیز چه چیز است و مهر او مال کیست؟

جواب: اظهر واشهر صحـت عقد مولی است مـابین غلام و کنیز خـود. و اظهر این

۱: این رساله در «کتاب الطلاق»- جلد پنجم از همین مجلدات- خواهد آمد.

است که لازم باشد که مهری از برای او قرار دهـد. واظهر این است که کنیز مالک مهر می‌شود، هـرچند بگوئیم که بنـده مالک مال نمـی‌شود. به جهت ظاهـر روایات . واین منافات نـدارد با اینکه مملوک محجور علیـه است. و در عقد آنها رضای طـرفین شرط نیست. بلکه همان رضـای مولی معتبر است. و در صورت سؤال اختیار طـلاق با مولی است. و ظـاهراً خلافی در نظـر نیست، خصوصاً در صـورت گریختن بنده کـه بخصوص احادیث معتبره هست که اگر معقودهٔ او حـرّه باشد هم اباق او طلاق اوست.[1] و قائل به آن هم از اصحاب موجود است.

و ظاهر ایـن است که لفظ فسـخ هم در طلاق مولی کـافی باشد. بخـلاف آنجا که آزادی را برای او عقد کرده باشند، یا کنیـز [شخص] دیگری را، که در آنجا اشهر و اظهر این است کـه طلاق با عبد اسـت و لکن مولی مـی‌تواند او را اجبار کنـد بر طلاق. و در صورت اباق عبد کلام همـان است که مذکور شد. واگر عقد نکـرده و به عنوان «تحلیل» داده است- هر چند[2] اشهر و اظهر عدم جواز تحلیل است از برای مملوک. هر چند قول به جواز با کراهت، هم خالی از قوت نیست- پس حکم به جواز رجوع مولی اظهر خواهد بود.

۲۷۷: سؤال: هرگاه کسـی زن آزادی را عقد کند از برای عبدی، و عبـد فرار کند و مدتی اسـت که ناپیدا است. آیا آن زن را چـه باید کرد؟ و نفقهٔ او بـا کیست؟ و همچنین نفقهٔ فرزند او اگر فرزندی ازغلام مانده باشد-؟.

جواب: روایت موثقـی دلالت دارد بر اینکه «ابـاق عبد در صورت مذکـوره طلاق او است». و بعض احـادیث دیگر هم مؤیـد آن است. و شیخ در **نهایه** عمل بـه آن کرده (و همچنین ابن حمزه در صورتی که آن زن کنیز دیگری بـاشد) و ظاهر صدوق هم عمل به این است. چون در **من لا یحضره الفقیه** روایت را نقل کرده[3] پس هرگاه عبد نیامد تا عدهٔ او تمام شود، فراق حاصل می‌شود، چنانکه مضمون روایت است. ولکن علامه در **تحریر** انکار قول شیخ کرده. و همچنین صاحب **مسالک** و صاحب **مدارک** در شرح **نافع**، و به

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب نکاح العبید، باب ۷۳ح ۱.

۲- در نسخه: پس هرچند...

۳- زیرا کتاب مذکور کتاب فتوائی صدوق است.

استصحاب زوجیت را ثابت می‌دانند و نفقهٔ زوجه را بر مولای عبد لازم می‌دانند. و محقق تردد کرده است در مسأله. و دور نیست ترجیح عمل به روایت، چون معتبر است. و استصحاب معارض آن نمی‌شود. و دور نیست که احوط این باشد که مولای عبد طلاق زوجه را بگوید نظر به روایتی که ابن ادریس در آخر **سرائر** نقل کرده است[1] که آن روایت هم مؤید مطلب است. و الله العالم.

۲۷۸: سؤال: هرگاه دو طفل توأم از برای کسی بهم رسد یک گوسفند از برای عقیقهٔ هر دو کافی است یا نه؟

جواب: دلیلی از برای جواز آن ندیدم. و مقتضای اصل و اخبار این است که برای هر یک گوسفندی علی حده بکشد.

۲۷۹: سؤال: آیا زن آزاد می‌تواند به غلام خود شوهر کند یا نه؟

جواب: نمی‌تواند. و ظاهر این است که خلافی در مسأله نباشد. و شاید علت در آن استلزام تسلط از طرفین باشد. و اخباری که وارد شده است در اینکه «هرگاه زوج زن آزاد، مملوک باشد و بعد ملک او شود به میراث یا به خریدن یا به غیر آن، نکاح آنها باطل می‌شود» اشعار به این مطلب دارد. بلکه علت منصوصه در آنها دلالت دارد. چنانکه در **حسنهٔ** محمدبن قیس فرموده‌اند «اذهبی فانه عبدک لیس له علیک سبیل»[2] و در **صحیحهٔ** عبدالله بن سنان «قال: تفارقه و لیس له علیها سبیل و هو عبد».[3] و در صحیحهٔ سعیدبن یسار «هل یبطل نکاحه؟ قال: نعم، لانه عبد مملوک لایقدر علی شیئ».[4] و حکم این مسأله از مسألهٔ انتقال عبد به زوجه و بطلان عقد او صریحاً و اشعاراً مستفاد می‌شود. و همچنین در غیر آن.

علامه(ره) در **قواعد** گفته است «و لیس للسیدان ینکح امته بالعقد، ولو ملک منکوحته انفسخ العقد. ولاللحرة ان تنکح عبدها لابالعقد و لابالملک. ولو ملکت زوجها انفسخ النکاح». و در **تحریر** گفته است «الحرة اذا اشترت زوجها المملوک، او ورثته، او انتقل الیها باحد وجوه التملیکات، بطل النکاح و لیس لها ان تبیحه او تعقد علیه. فان اراد ذلک لم یکن لها ذلک الابان تعتقه و تتزوّج به». و الحاصل ظاهراً اشکالی در عدم

۱ - وسائل ج ۱۴، ابواب نکاح العبید باب ۷۳ حدیث ۲

۲و۳و۴: وسائل ج ۱۴ ابواب نکاح العبید باب ۴۹ به ترتیب حدیث ۳و ۱و۲.

جواز نیست. و بدان که: در صورتی که زوجه کنیز بوده باشد و زوج آزاد، و بعد از آن زوجه منتقل شود به زوج به نحوی از انحاء ملک، در آنصـورت نیز عقد باطل است و خلافی در آن نیز نیست. هرچند در اینجا وطی حلال است به سبب ملک.

۲۸۰:سؤال: آیا ولد زنـا به هیچوجه ملحـق نمی‌شود به ابـوین؟ یا به بعـض وجوه می‌شود.

جواب: به هیچوجـه ملحق نمی‌شود، الا در تحریـم نکاح. پس جایـز نیست از برای زانی وطی دختری که از او بهم رسیده‌است به زنا. و همچنین جایز نیست که زانیه شوهر کند به پسر خود که از زنا بهم رسانیـده. و همچنین است حکم جمیع انساب. پس جایز نیست دختری که از زنـا بهم رسیده شوهر کند به برادر خود کـه از پدر یا مادر او بهم رسد خواه او هم از زنا باشد یا نه. و همچنین اعمام و اخوال و غیره. و تصریح به حکم پدر و مادر نسبت به فرزند در بسیاری از کتب، مذکور است لاغیر. و ظاهراً مراد تمثیل است. و در **تحریر** علامه تصریح به حکم همه شده. و ظاهراً خلافی در میان شیعه نباشد. بلکه دعوی اجماع بر آن شده.

۲۸۱: سؤال: هند شوهری دارد. و مدت ده سال است کـه حامله نشده، و از شوهر پیش فرزند دارد. الحال طفلی را به پستان خود بینـدازد و رضاع شرعی به عمل آید. آیا این رضاع نشر حرمت می‌کند یا نه؟

جواب: هرگاه بعد از ولادت فرزند سابق تابحـال چنین اتفاق افتاده باشد که شیر او باقی مانـده باشد مثل اینکه دایگی مـی‌کرده و اطفال را شیر می‌داده- هرچنـد گاهی بخشکد و گاهی عود کند که در عرف و عادت بگـویند «این شیرهمان فرزند است»، نشر حرمت می‌کند. و اما هـرگاه بالمرّة شیر سابق خشک شده و این مـدت طولانی گذشته که در عرف نمی‌گویند از آن ولادت سابق اسـت، نشر حرمت نمی‌کند. و از باب آن است که دختر باکره، یا مردی طفلی را به پستان خود بیندازد و به مکیدن، شیر حاصل شود.

۲۸۲: سؤال: زید مثلاً غـایب گردیده و ملـک معینی از او مانده، و هنـد زوجهٔ زید مزبور ادعـا نماید که ملـک مزبور در صداق من اسـت، و صداقنامچه و شهـودی نداشته باشد. و هند مزبـوره متوفیه گردیده و اولادی ندارد. و پسر برادری از هنـد مزبوره مانده عمرو نام. عمرو مـزبور املاک زید غایب را می‌تـواند به محض قول مرقـوم هند متوفی، ضبط نماید قبل از آنکه به اثبات شرعی برسانـد؟ یا نه؟. و خالد اقوام زید مزبور غایب را

می‌رسد که املاک زید غایب را از حاکم شرع اجـاره نماید و ضبط کند که حق زید غایب مزبور تلف نشود-؟

جواب: هرچند اظهر ایـن است که سخن هند در حین غـایب بودن زوج او مسموع است، ولکن اظهر نیز این است که «قسم استظهاری» باید بخورد که این عین ملک باقی است بر حقیقـت او، و به زوج خود ثانیاً منتقـل نکرده. و بدون قسم مالـک بودن او تمام نمی‌شود. و مفـروض این است که هنـد قبل از قسم خوردن فـوت شده، و در آن هنگام دعوی وارث هند بـه عنوان جزم نخواهد بـود. بلکه به عنوان مظنهٔ صـدق هند است در دعوی او، و قسم هـم نمی‌تواند خورد. پس چیـزی که مثبت دعوی باشـد در دست ورثهٔ هند نیست.

بلی هرگـاه وارث هند به عنوان جـزم ادعای مهر معینی بـر غایب بکند و قسـم هم بخورد مستحق مهرالمثل می‌شود، علی‌الاظهـر، بلکه دور نیست که آنچه دعوی می‌کند بگیرد، چون معارضی در برابر ندارد، هرچند زایـد بر مهرالمثل باشد. و قسم او به طریق «نفی‌العلم» است که ما علم نداریم که مورث ما حق خود را گرفته باشد یا بخشیده باشد. و ولی غایب حاکم شرع است به هرکس مصلحت داند اجاره می‌دهد.

۲۸۳: سؤال:[1]

۲۸۴: سؤال: هرگاه مورثی وفات نماید که مهر زنش معلوم نباشد که چه چیز است. و ورثه قبول داشته باشند که آن ممهور است.-؟.

جواب: هرگاه زوجه یا وارث او ادعای مهر مسمـی کنند [بر ورثهٔ زوج] و بینه نباشد، زوجه [یا ورثهٔ او] بعد از قسم خوردن بر بقـای مهر در ذمهٔ زوج، مستحق مهرالمثل است (علی‌الاظهـر) مگر اینکه ادعای کمتـر از مهرالمثل کننـد که در آنوقت مستحـق همان قدرند که ادعا می‌کنند.

۲۸۵: سؤال: هرگاه زن در شب زفاف طلب مهر نکند، حق او باقی است یا نه؟-؟.

جواب: حق او باقی است و به دخول ساقط نمی‌شود. بعض اخبار که دلالت دارد بر

۱- این سؤال تکرار سؤال ۲۷۴: اسـت. و لذا حذف گردید فقط موضوع سؤال قبلـی «کسـی با غلامـی» است و موضوع این سؤال «طفلی با طفلی» است.

خلاف این،[۱] مطروح یا [مؤ]ول است.

۲۸۶ سؤال: واطی و موطوء اگر نابالغ باشند و لـواط نمایند، بعد می‌توانند خواهر یکدیگر را بگیرند یا نه؟

جواب: اشهر و اظهر عدم جواز است. یعنی عدم جواز تزویج فاعل خواهر مفعول را.

۲۸۷ : سؤال: حضانت و نگاهداری طفل رضیع با والده است یا والد؟

جواب: حضانت رضیع با مـادر است هر گاه آن را تبرعاً شیر دهد، یـا به قدر دیگران اجرت بگیـرد، یا کمتر از دیگـران. و بعد از وا شدن از شیر، اشهـر و اظهر این اسـت که حضانت پسر تا هفت سال با پدر، و دختر تا هفت سال با مادر است.

۲۸۸ : سؤال: شخصی با کسـی مصافحه و ملامسـت نموده، و به شهوت بـه او نظر کرده و بوسیده. آیا می‌تواند ما در یا خواهر یا دختر او را بگیرد یا نه؟

جواب: اشهر و اظهر جواز اسـت. خصوصاً هر گاه آن نظر و ملامسـه به عنوان حرام شده باشد، یعنی به اجنبی شده باشد که معقوده و مملو که نباشد.

۲۸۹ : سؤال: در صورتی کـه مادر صغیر فوت شده بـاشد، اقربای ارثـی صغیر منع اَباعـد را از نگاهداشتن صغیـر می‌توانند کـرد؟ یا اینکه تقـدیم اقارب، الاقرب فالاقرب رجحان دارد؟. و حضانت مادر را تا چند سال قائل می‌باشند بیان فرمایند؟.

جواب: بدان کـه حضانت طفـل در ایام رضاع با مـادر است، و او احق اسـت به آن هر گاه تبرعاً شیر دهد یا اجرت مساوی دیگـران یا کمتر بگیرد، اجماعاً. و هر گاه غیر این باشد پـدر احق است به آن علـی الاقوی.[۲] و اما بعـد از بلوغ هم حـق حضانـت از برای هیچیک نیسـت، و بر این نیز دعـوی اجماع شده. و امـا مابین فطام و بلـوغ: پس در آن اقوال بسیار است- متجاوز از هفت قول- و اقوی و اشهـر این است که پدر احق است به پسر، و مادر به دختر تا هفت سال. و اما بعد هفت سال تا زمان بلوغ پس حضانت حق پدر است. پس معنی اینکه حضانت پسر تا هفت سـال با پدر است این است که مادر تسلطی ندارد تا هفت سال، نه اینکه حضانت پدر بعد هفت سال ساقط می‌شود.

اینها همه در وقتـی است که پدر و مادر هر دو زنـده باشند، و مادر هم شـوهر دیگر

۱- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۸ح۴، ۵و۶.

۲- در مسأله ۲۶۴ فرمود: مسألهٔ رضاع با مسألهٔ حضانت ملازمه ندارد، و می‌شود که زن دیگری متصدی رضاع باشد و در عین حال حضانت با مادر باشد.

نکرده باشد. اما هرگاه مادر شوهر دیگر کرده باشد بعد طلاق شوهر اول، حق حضانت مختص پدر است. و ظاهراً خلافی در این نیست. و هرگاه شوهر دوم او را طلاق دهد اشهر و اظهر این است که حضانت عود می‌کند. و این حکم در وقتی است که طلاق شوهر دوم «باین» باشد. و همچنین است حکم هرگاه رجعی باشد و عده منقضی شده باشد. و هرگاه پدر بمیرد مادر احق است به حضانت از وصی پدر و از جمیع اقارب هرچند شوهر کرده باشد. و همچنین پدر مقدم است بر جمیع اقارب هرگاه مادر مرده باشد.

و اما هرگاه پدر و مادر هردو بمیرند: اشهر و اظهر این است که حضانت تعدی می‌کند به اقارب به ترتیب میراث، و اقرب منع ابعد می‌کند. و اظهر این است که زیادتی حصهٔ ارث منشأ اولویت بر غیر نمی‌شود. بلکه همان ملاحظهٔ وارث بودن، می‌شود. و در صورت تعدد اقارب که در درجهٔ میراث مساوی‌اند، رجوع به قرعه می‌شود.

۲۹۰: سؤال: در نکاح و طلاق باید زوج و زوجه به اسم و شخص یا اوصاف معروف مجری صیغه باشند؟- و در طلاق باید به آن طریق، معروف شاهدین [نیز] باشند؟- یا آنکه به محض اینکه می‌گویند «فاطمة زوجة زید طالق» و «انکحت و زوّجت فاطمة زیداً علی‌المهر المعلوم» کافی است؟.

جواب: مجری صیغه اگر خود زوجین باشند با هم، یا وکیل آنها باشد، البته باید معین و مشخص باشند زوجین، هرچند به اسم و وصف یا اشاره باشد، و خود شخص بشخصه معروف نباشد. و اما عاقد فضولی- که ظاهر این است که مراد سائل آن است. چنانکه در اغلب بلاد کاغذ می‌آورند در نزد عالمی که صیغه جاری کند و توکیل به ثبوت نمی‌رسد، و آن عالم هم صیغه را به اسم آن زن و مردی که به کاغذ نوشته [شده] می‌خواند. و اعتماد در آنجا بر فضولی است که بعد از آنکه خبر می‌رسد به زوجین و اجازه کنند، صحیح می‌شود. والا، فلا- پس می‌گوئیم که البته باید این عالم در نظر خود معین کند زوجین را، هرچند به همان کاغذ و کسان حامل کاغذ که عادل نیستند، باشد. و مجرد اینکه «فاطمه نامی را برای زید نامی عقد می‌کنم که هر فاطمه نام و زید نام که به آن مطلع شوند و اجازه کنند، کافی باشد» این صحیح نیست. بلکه باید مراد او این باشد که «همین فاطمه نامی و زید نامی که در اینجا نوشته‌اند و این کسان می‌گویند عقد می‌کنم».

واحتمال اینکه کاغذ بالمرة ساختگی باشد یا آن اشخاص دروغ گویند و مرادشان این باشد که اگر برخورند به چنین دو نفری که اسم‌شان آن باشد، بگویند ما صیغهٔ شما را خواندیم. **مندفع** است به حمل قول و فعل مسلم بر صحت. و عدم ثبوت وکالت به کاغذ و به کسان غیر عادل، مستلزم عدم تصدیق آن کسان بر اینکه چنین دو نفری هستند که می‌خواهند مزاوجه بکنند، نیست. پس آن عالم صیغه را می‌خواند از برای آن دو نفری که مسلمی اسم آنها را در کاغذ نوشته و مسلمی یا دو مسلمی آمده‌اند و ادعای وکالت خود، یا توکیل آن عالم را می‌کنند، پس هرگاه در واقع هم صیغه خواندن عالم موافق افتد با مزاوجهٔ آن دو نفر و اجازه بکنند، تمام می‌شود. والا آن عالم فعل لغوی کرده خواهد بود.

پس به هر حال باید مجری صیغه زوجین را به وصفی یا رسمی که رافع جهالت باشد فی الجمله و منشأ تعیین شود فی‌الجمله معین کند و صیغه بخواند. گو در نظر او ممتاز از کل ماسوی نباشد. بخلاف خود زوجین و وکیلین که باید زوجین در نظر آنها متمیز و متعین باشند از کل ماعدا. هرچند آنها را بشخصه نشناسند.

و همچنین کسی که صیغهٔ طلاق جاری می‌کند، مثل زوجین و وکیل آنها است در نکاح. به جهت آنکه در طلاق، فضولی نمی‌باشد. پس باید مجری صیغه معیناً بداند که زوج کیست و زوجه کیست. گو بشخصه آنها را نشناسد. و امّا شاهد طلاق: پس ظاهر این است که شرط است در آن معرفت زوجین به شخص یا به وصف رافع جهالت فی‌الجمله به قدری که در نکاح فضولی کافی می‌دانستیم که تواند شهادت بدهد به نحوی از انحاء که مقتضای اشهاد و مدلول آن به عمل بیاید. و مجرد حضور آنها در مجمع طلاق بدون معرفت به وجهی از وجوه، نفعی ندارد علی‌الاظهر. و معرفت بر وجهی که ممتاز از کل ماعدا باشند هم ضرور نیست، والاّ عسر شدید و حرج عظیم لازم می‌آید. و گویا خلافی هم نباشد در عدم اشتراط آن.[۱]

۲۹۱: سؤال: هرگاه کسی دختر باکره بگیرد و بعد معلوم شود که ثیب بوده. آیا مسلط بر فسخ نکاح هست یانه؟ و بر فرض عدم فسخ، آیا از مهر او چیزی کم می‌شود یا نه؟

۱- شرح بیشتر در مسائل طلاق- جلد پنجم.

جواب: هرگاه معلوم نباشد که قبل از عقد ثیب بوده و محتمل باشد که بعد از عقد بکارت او رفته باشد، در اینجا خیار فسخی ثابت نیست و عقد لازم است. و ظاهراً خلافی در آن نباشد. چنانکه اگر معلوم شود که بعد از عقد زوال بکارت شده که در آن هم خیار فسخی نیست. و اما هرگاه معلوم شود که قبل از عقد ثیب بود- به اینکه آن زن خود اقرار کند یا شاهدی باشد یا از قراین علم حاصل شود- پس در اینصورت می‌گوئیم که اگر عقد را به شرط بکارت کرده، اکثر متأخرین براینند که خیار فسخ از برای او هست. چنانکه مقتضای شرط ضمن العقد است. و قول دیگر عدم تسلط بر فسخ است. و این قول را بعضی نسبت به اکثر اصحاب داده‌اند. وقول او ل اظهر است.

و اما اگر در ضمن عقد شرط بکارت نشده باشد ولکن خبر به او داده باشند که باکره است، و به گمان بکارت و به سبب تدلیس مرتکب آن شده باشد: پس در الحاق آن به شرط ضمن‌العقد دو وجه است. و اظهر عدم الحاق است. چنانکه هرگاه هیچکس به او خبری هم نداده باشد و خود به گمان بکارت عقد کرده باشد که در آنجا نیز خیاری نیست. به جهت آنکه ثیبوبت از عیوب زنان نیست.

و اما حکایت مهر: پس در هرجا که خیار ثابت است و زوج اختیار فسخ کرد، پس اگر قبل از دخول است در آنجا مهری نیست. وهرگاه بعد از دخول است مهر مستقر می‌شود. پس اگر تدلیس در میان باشد، زوج رجوع می‌کند به مدلس و مهر را از او می‌گیرد هرچند مدلس خود زوجه باشد. بلی در صورتی که مدلس خود زوجه باشد در آن خلافی دارند که آیا چیزی استثنا می‌شود یا نه. و اشهر و اظهر عدم استثنا است. و جماعتی استثنا کرده‌اند «اقل ما یصلح ان یکون مهراً» [را] مثل دو غاز پول سیاه. و بعضی استثنا کرده‌اند اقل مهر امثال او را. و دلیل واضحی از برای استثنا در نظر نیست.

و هرگاه فسخ نکند خواه اختیار بر فسخ نباشد، یا اختیار ثابت باشد ولکن راضی شود زوج بر بقای نکاح، پس در آنصورت خلاف است که آیا از مهر چیزی کم می‌شود یا نه. اشهر و اظهر این است که چیزی کم می‌شود. و ابوالصلاح و ابن براج مخالفت کرده‌اند [وقائل به عدم کسر شده‌اند]. و [قائلین به کسر نیز] در تقدیر آن خلاف کرده‌اند، بعضی تعیین نکرده‌اند بلکه گفته‌اند چیزی کم می‌شود چون ظاهر **صحیحهٔ** محمدبن مسلم جز این نیست «قال: کتبت الی ابی الحسن-ع- اسأله عن رجل تزوّج

جارية بكراً فوجدها ثيباً هـل يجب لها الصداق و افياً، اوينتقص؟ قال: ينتقص».[۱] و قطب راوندی گفته است که «شش یک» کم می‌شود. نظر به اینکه در روایت ظاهراً لفظ «شـیٔ» مقدر است و لفظ شـی در اخبار وصیت حمل بر سدس شده. و این قیاس است.

و ابن ادریس و عـلامه و محقق گفته‌اند ناقـص می‌شود به نسبت مابیـن مهر ثیب و بکر، و مـلاحظهٔ مهرالمثل و تفـاوت آن را می‌کنند و بـه همان نسبت از مهر مسمـی کم می‌کنند. و بعضی از متأخـرین گفته‌اند منوط است به نظر حـاکم شرع. و دور نیست که مقتضای نظر حاکم هم باید همین قـول آخر باشد. و دور نیست که از روایت هم فهمیده شود.

۲۹۲: سؤال: هرگاه زوجـه خواهد طفل خود را یـا طفل غیر را شیر بدهـد، شوهر می‌توانـد منع کرد؟ و آیا تسلط دارد زوج که بگـوید «طفل فلان را شیر بـده » یا نه؟ و اینکه می‌گویند شیر زن از مرد است، صحیح است یا نه؟

جواب: بدان که فقهـا بعد از آنکه اتفاق کـرده‌اند برجواز اجـاره دادن زن خود را از برای رضاع به اذن زوج، خـلاف کرده‌اند در اینکه زن می‌تواند خود را بـه اجاره بدهد از برای شیر دادن بدون اذن شوهر. پس اگر منع کند اجاره از استمتاع زوج پس آن موقوف است به اجازهٔ زوج. هرگاه زوج اجازه کند صحیح است، والاّ باطل می‌شود. و بعضی عقد اجاره را از اصل باطل می‌دانند در اینصورت. واما هرگاه مانع از استمتاع زوج نیست، در آن دو قول است. اظهر صحت است، چنانکه مختـار محقق و شهید ثانی و دیگران است، به جهت آنکه مفروض این است که زن آزاد است و شخص آزاد مالک منافع خود است، و عمومات اجاره هم شامل آن است. و از شیخ و جماعتـی نقل کرده‌اند که جایز نیست، به جهت عدم دلیل و به جهـت اینکه منافع زوجه به سبب عقد ملـک زوج می‌شود. و اظهر قول اول اسـت. چنانکه گفتیـم. و تملک زوج جمیع منافـع زوجه را ممنوع اسـت، بلکه همان مالک منافع استمتاع است.

هرگاه ایـن را دانستی ظاهر شد کـه شیر زن آزاد ملک خود او اسـت و شوهر در آن حقی نـدارد. و آن سخن کـه شیر زن از مرد اسـت، بی وجه اسـت. و آن عبارتـی که در مسائل رضاع مـذکور است که «اللبـن للفحل» معنی دیگر دارد. و زوج تسلـط ندارد که

۱- وسائل: ج۱۴، ابواب العیوب و التدلیس، باب ۱۰ ح۲.

منع کند کـه زوجه ولد خود را که از آن زوج دارد شیـر بدهد. خصوصـاً اینکه در مسائل رضاع مذکور است که «مادر احقّ است بر رضاع هـر گاه متبرعه باشد، یا اجرت زیادتر از دیگران نطلبد». و همچنیـن مانع شیر دادن فـرزند دیگـــران هم نمـی‌تواند شـد در صورت تبرع. مگر اینکه مانع از استمتاع باشد، که در همان قدر می‌تواند مانع شد.

و اما اینکه به زوجه بگوید که «طفل فلان را شیر بده» پس این تسلط را ندارد جزماً، و در آن اشکالی نیست.

۲۹۳: السؤال: اذا زوّج زید بنتـه الرضیعة بعمـروفی مدّة سـاعة بازاء در هـم متعة، لاجل محرمیـة امها له، لاغیر. ثم مات زیـد واراد عمرو نکاح امها. فهل یحـرم- لانّها من امهات النساء وهی محرّمة بنصّ الکتاب والادلة-؟ اویجوز نکاحها لبطلان نکاح الصغیرة (لعدم قصد المناکحة الواقعیة، بل لمحض المحرمیـة، مع انّها غیر مدخولة بالفرض)؟ و علی تقدیـر الحرمة، فهل یجـوز لعمرو ان یتزوج بها تقلیـداً لابن ابی عقیل (علـی القول بجواز تقلید المیت بسبب اعتقاد انّه اعلم مـن مجتهدی زمانه) و یجعل ذلک حیلة لکثرة شوقه الی هذه المرأة، و خوف و قوعه فی الـزنا-؟. فاذا تزوجها و الحال هذه و هو معتقد بصحة عقدالرضیعة و صیرورة امها من امهات النساء، فهل یجب التفریق بینهما ام لا؟-؟. و ما حال الاولاد الحاصل بینهما؟.

الجواب: اما المسألة الاولی- اعنی صحة هذا العقد- فالاقرب عندی العدم. لاصالة عدم الصحة، فانّها حکـم شرعی یحتاج الی دلیل شرعی و لادلیـل علیه (کما ستعرف) و لاستصحاب الحکم السابق. ولیس للقول بـالصحة دلیل سوی اطلاق الایة[1] والاخبار. و انت خبیر بان کلها اما صریح فی غیر مانحن فیه اوظاهر فیه. بل لایکاد یوجد روایة یمکن انصرافها الـی هذا الفرد، او شمولها له. بـل نقول فی الایة والاخبار دلالة علـی خروجه منها، فانّ الظـاهر من الایة حصول الاستمتـاع اوالتمکن منه، کما نعتبره فـی غیره من العقود ایضا. ولیـس فی ما نحن فیه احد الامـرین. مضافاً الی اشعار کلمـة «اجورهّن»[2] بذلـک، لان الاجرفـی مقابـل الانتفاع و هـو مفقود. و ایضـاً الاخبار الـدالة علـی انهن مستاجرات، دالة علی ذلک.[3] لان الاستیجار تقتضی عملاً من الاجیـر و المفروض عدمه

۱- آیه های ۲۴و۲۵ سورهٔ نساء.

۲- علاوه بر دو آیهٔ مذکور، در آیهٔ ۱۰، سورهٔ ممتحنه نیز آمده است.

۳- الوسائل ج ۱۴: ابواب المتعة، الباب ۴ح۲، ۴. و الباب ۲۶ح ۱. و الباب ۴۳ح۱.

من الرضیعـة و عدم تمکنها منه مـع فرض کون المدة غیر قـابلة لخروجه عـن القوة الی الفعل. و یـؤیده ایضاً الاهتمام فـی تعیین المدة و تعییـن الاجرة فی الاخبار فـی حقیقة المتعة،[1] بحیث یعلم انهما معتنـی بهما عندالشارع بحیث جعلارکنـاً للعقد. و المفروض عدم الاعتناء بالمدة هنا و ان ذکر فی متن العقد، بل ولا بالاجرة. کما هوالغالب فی مثل ذلک [و] ایضاً یستفـاد من الاخبار الواردة فی وجـوه النکاح ان العلة فی تشـریع المتعة تسهیل الامر فی استحلال الفروج للذین لایقدرون علی النکاح البات، او ملک الیمین. و ایضاً «العقـود تا بعة للقصود» ولا قصـد هنا الی حقیقـة العقد الواقعی المستلـزم لحلیة الاستمتاع، لعدم امکانه بالفرض.

و مما ذکرنا یظهر انه لایتم الاستدلال بمثـل «او فوا بالعقود» فانه لامعنی لارادة کل عقد یتصـور، لاستلزامـه التخصیص الغیـر المرضـی، فلابـد من حملهـا علی «العقـود المعهودة» فی زمـان الشارع، ولم یثبت کـون هذا العقد معهوداً فـی زمان الشارع،[2]. و ادعاء انه من افراد عقـد النکاح و هو معهود، یحتاج الی الاثبات. لما عـرفت انحصاره فی الدائم و المنقطع، و دخـول ذلک فیهما ممنوع. و احتمال الدخـول لایکفی، لانّ الاصل عدم الصحة، ولایر تفع مقتضی الاصل الابثبوت دخوله فی العقد و لایکفی الاحتمال.

نعم هنا شبهة قویـة. و هو انّ من المسلّمـات الواضحـات جواز الحیل الشـرعیة و الفرار من الحرام الی الحلال ، کما فی حیل الربا و حیل اسقاط الشفعة و غیر هما ممالا یحصی کثـرة فکما یجاب عما اورد علیهـا «من ان العقود تابعـة للقصود والمقصود بالذات مـن بیع المعاملة المحـاباتیة بشرط القـرض -مثلا- انما هوالنفـع، فکیف یقال بصحته مع انه لیس مقصـوداً بالذات». بانّا انّما نقول بالصحة اذا قصـد البیع علی الوجه الصحیح و کان غرضه الفـرار من الربا علی وجه یأمن العذاب بـان یدرج ذلک فی عنوان «احل الله البیع» و یخـرجها من عنوان «و حـرّم الربا». و یکفی فـی ترتب آثار المعـاملة و صحتها، ترتـب بعض الاثار. فنحن ایضـاً نقول فی مانحـن فیه: یقصد بذلـک العقد عقد التمتع و ان لم یترتـب علیه الاّ بعض آثاره، و هو حلّیة النظر الی امّهـا و ان لم ینفع ذلک فی حلّیة النظر الی الرضیعة لثبوتها قبله و بعده، ولا فی حصول الاستمتاع والتمکن منه فی هذه المدّة القلیلة.

۱- المرجع، الباب ۱۷.

۲- و فی النسخة: ولم یثبت معهودیة هذا العقد فی زمان الشارع.

فاقول فی دفع هذه الشبهة- بعد منع کون حصول المحرمیة وحلّیة النظر اثراً لکل تزویج بحیث یشمل ما نحن فیه. اذ دلیله انما هوالاجماع و هو ممنوع هنا، لعدم استلزام التحریم المحرمیة مطلقا. فجواز جعله اثراً مقصوداً من هذا العقد فی محل المنع- بمنع کون هذا عقد تزویج یمکن ترتب اثر جواز النظر الی الام، علیه. ولا بد فی تحقیق المقام من تمهید مقدمة و هو: انّ کل مصلحة تترتب علی فعل فهی من حیث کونها متولدة منه و نتیجة له، تسمّی فایدة له. و من حیث انها طرف له و فی آخره، تسمّی غایة. و من حیث کونها باعثةً للفاعل علی الاقدام به، تسمّی علة غائیة. و من حیث کونها مطلوبة للفاعل فی الاقدام به، تسمّی غرضاً.

فالاخیران متحدان با لذات و مختلفان بالاعتبار، لانّه اذا اعتبر کونها منتسباً الی الفاعل فهی غرض. و اذا اعتبر منتسباً الی الفعل فهی علة غائیة. کما انّ الاولین ایضاً کذلک فمن حیث تولدها، فائدة. و من حیث و قوعها فی النهایة، غایة. والاوّلان اعم من الاخیرین مطلقاً فلیس کل فائدة و ثمرة یترتب علی الفعل، علة غائیة و غرضاً لفاعله.

اذا تحقق هذا فاعلم: انّ افعاله سبحانه و تعالی معلّلة بالاغراض (کما هو محقق عنداهل الحق) ولکن قد یترتب علی افعاله آثار لیس باغراض. فانّ تحریم الزنا (مثلاً) معلّلا بعدم اختلاط المیاه و تشویش الانساب و نحو ذلک. و لکنّه یترتب علیه اجراء الحدّ مثلاً و- من الظاهر انّه- لیس الغرض من التحریم ذلک و ان ترتب علیه، و ان کان الترتب ایضاً بجعله تعالی، فضلاً عما لم یکن بجعله مثل قتل اهل المرأة الزانی. فان ذلک قدیکون من آثار التحریم لانفس الزنا. و کذلک تحلیل النکاح معلّلة بسدّ باب الفجور و تکثیر النسل و ابقاء النوع، و لذلک ورد علی وجوه مختلفة من الدوام والانقطاع و ملک الیمین علی حسب مقدرة العباد (کما ورد فی الاخبار) وقد یترتب علیه آثار لیست من جملة اغراضه تعالیٰ (او لم یعلم منه تعالیٰ کونها غرضاً له) فامتثال العباد فی تلک الاحکام والافعال لابدّ ان یکون علی وفق اغراضه تعالیٰ. ولایجوز ان یجعل مالیس بغرض غرضاً، سیمّا بحیث انحصرالغرض فیه و انطوی باب اصل الغرض المطلوب فیه.

و کذلک الکلام فی مالم یکن اصل العمل من مبتدعاته تعالی بل کان من افعال العباد و لکنّه تعالیٰ جوّزه و امضاه کالبیع. فانّ وضع‌البیع فی‌العرف والعادة لاجل نقل الملک و التسلط علی العوضین علی الوجه الخاص، و هذا هو غرض الواضعین. فاذا جوّزه تعالی فتجویزه انّما هو علی وفق مواضعتهم، فلابدّ لمن یریدالبیع قصد هذا الغرض

الخاص من البیـع، یعنی النقل و التسلیط المذکـورین. فلو لم یقصده او قصـد به غیره، فلایصح. و لذلـک قیل «انّ العقود تابعة للقصود». فمن جملة آثـار البیع انّ وارث البایع لایرث من المبیع، فمن کـان غرضه حرمان وارثه و باع ملکه من اجنبـی ولم یکن غرضه نقل الملک الیه حقیقة فلاینفع ذلک فی تصحیـح البیع جزماً ولایترتب علیه تلک الثمرة قطعاً.

فنقول فی ما نحن فیه: انّ حرمة امالزوجة و محرمیّتها انّما هما من الاثار المترتبة علی النکاح و فـوایده و ان کان بجعل الشـارع، و لیس من جملة الاغـراض- او لم یثبت کونها غرضاً اذ عدم الثبوت کاف فی ثبـوتالعدم- فلو فرض اجراء صیغة النکاح لمحض ذلک و لـم یکن الغرض المطلوب مـن النکاح مطلوباً. سیّمـا مع عدم امکان مطلـوبیته، فلایکفی ذلک فـی تصحیح العقد ولایترتب علیهالاثر و الفـائدة اصلاً. ولاریب انّ الغرض من عقد النکـاح و المتعة هوالتمتع اوالنسل و حلّیـة النظر الی الزوجـة وامثال ذلک، و کلّها منتفیـة فی ما نحن فیـه. و محض لفظ الایجاب و القبـول بدون ملاحظة مـا وضعا لاجله و قُصد وضعهمـا له وکان غرضا و علّة غـائیة فی تشریعه، لاینفع فـی شیئ بمحض جعل ما لیس بغرض غرضاً لمناسبة کونه اثراً من الاثار.

و مما ذکرنا یظهر انّ عبارة المسالک فی هذا المقام لایخلوعن شیٔ فانّه بعد ما ذکر قول المحقق «وقد یتخلص مـن الرّبابان یبیع احدالمتبایعین سلعتـه من صاحبه بجنس غیرها ثم یشتری الاخری بالثمن و یسقط اعتبار المساواة. و کذالو وهبه سلعته ثم و هبه [ا]لاخر، او اقرضه صاحبه ثم اقرضه هو و تباریـا. و کذالو تبایعا و وهبه الزیادة. کل ذلک من غیر شرط». قـال «ولایقدح فی ذلک کون هذه الامور غیر مقصـودة بالذات و العقود تابعة للقصود لانّ قصد التخلـص من الربا انّما یتمّ معالقصد الـی بیع صحیح اوقرض او غیرهما من الانـواع المذکورة، و ذلک کاف فیالقصد. اذلا یشترط فـیالقصد الی عقد صحیح، قصد جمیع الغایـات المترتبة علیه. بل یکفی قصد غایة صحیحة مـن غایاته فانّ من اراد شراء دار مثلاً لیواجرها و یتکسب بهـا فان ذلک کاف فیالصحة و ان کان لشراء الدار غایات اُخر اقوی من هذه و اظهر فی نظـر العقلاء. و کذلک القول فی غیر ذلک من افرادالعقود. و قد ورد فی اخبار کثیرة ما یدل علی جواز الحیلة علی نحو ذلک» انتهی.

و فیه: انّه بعـدالقصد الی عقد صحیح لاحاجـة الی القصد الی ترتب اثـر من آثاره. و وجه الاشتباه هناالخلط بین آثار مطلق النقـل والانتقال و آثارالانتقال من جهة بیع مبیع

خاص و آثار البیع من حیث انّه بیع. و الخلط بین‌العلل الغائیة و الفاعلیة و اللوازم الذاتیة و المقارنات الاتفاقیة.

فنقول: انّ الاستیجار و التکسب و السکنی و غیر ذلک فی نقل الدار انّما هی من آثار الانتقال المطلق، لاخصوص البیع. کمالا یخفی. و حصول خیارالحیوان و ثبوت الشفعة فی غیرالمنقول (علی القول بالتخصیص) و غیر ذلک، من خواص بیع مبیع خاص و آثاره. و ثبوت خیارالمجلس و ترتب حق الشفع فی الجملة، من آثار نفس البیع من حیث هو. و کل ذلک یمکن ان یصیر علة غائیة للبیع، کما انّها غایة له و فایدة من فوایده. ولاریب انّه یکفی فی تصحیح البیع مجرد القصد الی نقل ملک معلوم بازاء عوض معلوم علی وجه الایجاب والقبول المعهودین، و ان لم یقصد الی حصول جمیع آثارها. بل و ان لم یمکن الانتفاع بجمیع آثارها و ان کان من جهة فقرالاثر فی نفس‌الامر.

فما ذکره من جعل الاستیجار و التکسب من آثار البیع، لاوجه له. اذ هو من آثار الانتقال المطلق، لاخصوص البیع من حیث انّه بیع. و المقصود فی المقام القصد الی البیع من حیث انّه بیع. و جعل التخلّص من الرّبا من آثاره ایضاً لاوجه له. اذهو بمنزلة العلة الفاعلیة لامما یترتب علی الشیٔ و یکون اثراً له. اذکما یمکن الانتفاع بالمال علی الوجه الحلال کالبیع، یمکن علی‌الوجه الحرام کالرّبا. بل نقول اذا اطلع المکلف علی الحلال و الحرام واراد تحصیل النفع بالمال فالداعی الی ارتکابه للحلال هوالاجتناب عن المعصیة و الخوف عن‌العقاب بارتکاب التکسب علی وجه المعصیة. فالتقوی و الخوف من الله هو العلة لارتکاب البیع، و التخلص من الربا حینئذ من اللوازم الاتفاقیة. فمن اراد ان یعاوض رطلاً من الغزل بر طلین من القطن یمکنه ان یجعل ذلک فی قالب الربا و یقول «اعطیتک هذا الرطل فی عوض الرطلین» و یقبل الاخر. و یمکنه أن یجعل فی قالب البیع و یقول «بعتک هذا الرطل من الغزل بدرهمین» و یقبل الاخر، ثم یقول الاخر «بعتک الرطلین من القطن بدرهمین»، ثم یتباریان.

و لما کان الاول حراماً والاخر حلالاً فنفس الحرمة و خوف العقاب یصیر مرجحاً لترک الاول. و نفس الحلیة و الجواز مرجحاً لفعل الثانی. فما صدرمن المکلف هو فعل اختیاری و ترک اختیاری ناشیان من مرجح خارجی و کلاهما متساویان فی مرتبة الحصول فی الوجود. لا ان ذلک الترک من آثار هذا الفعل. غایة ما یمکن [هو] ان یقال: ان التخلص من الربا من آثار اختیار البیع من بین المعاملتین، لامن غایات نفس البیع

واحدهما غير الاخر جزماً. فليفهم ذلک.

فحينئذ نقول: ان هـذين البيعين مما يترتب عليهمـا جميع آثار البيع و غايـاته، من خيار المجلس و اللزوم بعـدالتفارق. حتی انّهما اذا تفارقا قبل التقـابض و التباری يجوز لکل منهما ان لايعطی الغـزل او القطن. بل يقول ليس علیّ الاالـدرهمين. والاّ فلايصح القصد الی البيـع، فان قصدالبيع علی هذا الـوجه يصح، والا فلايتم البيع و يـدخل فی الربا. ولايکفی فی تصحيـح ذلک محض قصدالتخلص من الربا. و هکـذا غيره من الاثار المترتبـة علی البيع و المقـاصد المطلوبة فيـه. فالعمدة هـوالقصد الی البيـع الصحيح الجامع للشرايط والاثار.

و قوله «بل يکفی... الی آخره» يشعر بلزوم قصد غاية من الغايات، و ليس کذلک. فان قصد نفـس البيع المتضمن لقصـد الانتقال، يکفی و ان لـم يقصد فـرداً خاصاً مـن آثار الانتقال، فضلاً عن غيرها من الاثار الخارجة مثل ثبوت حق الشفع و غيره، فضلاً عن مثل عدم ميراث الوارث.

و الحاصل: انّ القصد الـی بيع صحيح يوجب ترتب جميع آثـاره ولايضر عدم القصد الی واحد منها، فضلاً عن الجميع. بل لايضر عـدم امکان حصول کثير منها بسبب مانع. فالمعتمد هو قصد نفـس البيع الصحيح بينه و بين‌الله تعالی، و يلزمـه ترتب جميع الاثار الممکنة.

فحاصل المقام: انّ فی‌النکاح المذکور لم يقصد الـی النکاح الصحيح حتی يترتب عليه جميع آثـاره او بعض آثاره. لا انّه حصل القصـد الی النکاح الصحيح و وقـع لکن لم يقصد من آثاره الابعضهـا. و المفروض انه لم يثبت من الشارع حقيقـة لعقد المتعةالاّانّه عقد يـوجب تملک الانتفـاع ببضع امرأة و التمتـع بها مـن جهة البضع و الاستمتـاعات المعهودة فی‌النساء، وليس ذلک موجوداً فی مـا نحن فيه. و ليس عقدالمتعة نفس لفظ الايجاب و القبـول الخاليين عن القصـد الی ذلک. فيکون الـلافظ بهما حينئذ بمنـزلة الهازل و العـابث. بل نقول: اذا امکـن التمتع منها لکن لـم يکن فی خصوصهـا مثل ان [يـ]نکح صغيرة مراهقة امکن التمتع منها بالقبلة و غيرها من الاستمتاعات، غايته بعيدة عنه بمنازل فـی ظرف ساعتين لمحض محرميـة امها، لايصح ايضاً. و کذلـک المجنونة الکبيرة. بل و يمکـن ان يقال: اذا فرض ان يعقد دوامـاً علی امرأة لمحض محـرمية امّها لاغير، بحيث لم يتصور الانتفاع ببضعها ابداً، يشکل الحکم بالصحة.

و بالجملة: ترک الاغراض المقصودة فی وضع العقود والاکتفاء بالاثار القسریة، مخالف لحکمة الواضع و حکمة الوضع.

و قدیقال فی هذا المقام- فی ابطال اثبات الصحة بقصد بعض آثار العقد، و هو حصول المحرمیة- «ان اثبات صحة العقد بثبوت حلیة النظر الی الام، و اثبات حلّیة النظر الی الام بثبوت العقد، دورواضح». ففیه: انّ تصحیح العقد بقصد حلیّة النظر و اثبات صحته من اجل ذلک لایستلزم ان یکون جوازالنظر موقوفاً علی اثبات صحة العقد لیستلزم الدور. بل انما هو موقوف علی العقد الصحیح لاعلی اثبات صحة العقد. و الحاصل: ان القائل یُثبت صحة العقد الخاص- بقصد حصول المحرمیة الممکنة الحصول بنفس مهیة العقد و کلیته- فی نظره، و حصول المحرمیة بالفعل یثبت من نفس العقد الخاص الذی من افراد ذلک الکلی. فاختلف طرفا الدور. و ان کان و لابد، فهو دور معی لاتوقفی.

و یمکن تقریرالدور بنحو آخر. و هو: انّ القصد الی حصول المحرمیة بهذا العقد، موقوف علی امکان حصولها به. و امکان حصولها به، موقوف علی صحته. فحینئذ نقول صحة هذا العقد (علی ما ذکره المستدل فی اثبات الصحة) موقوف علی القصد الی حصول المحرمیة به. والقصد الی حصول المحرمیة به، موقوف علی امکان حصولها به. و امکان حصولها به، موقوف علی صحته. و هذا دور مضمر. ولابأس به. و عمادالزام الدور منع کون حصول المحرمیة و امکان حصوله من آثار مهیةالعقد من حیث هی. بل انّما المسلّم انه من آثار غیر هذا الفرد من الافراد الصحیحة المسلّمة.

هذا کله اذا لم یکن مفسدة فی العقد (علی الاشهر الاظهر) او کان فیه مصلحة علی القول باشتراطها. و الاّ فلا یصح اصلاً و رأساً.

و اما المسألة الثانیة: و هی انّ عمراً کان یعتقد صحة العقد، و انّ ام الصغیرة ام زوجته شرعاً، و من محارمه و من جملة المحرمات علیه. لکن بعد فوت الزوج یرید الحیلة فی تحلیل امها بان یبدّل الامر و یفرّالی تقلید ابن ابی عقیل فی «انّ ام الزوجة اذاکانت غیر مدخولة، لیست بمحرمة الاجمعاً». و المفروض انّ هذه هی ام الزوجة الغیر المدخوله. مع فرضه انّ ابن ابی عقیل اعلم من علماء زمانه. فیجوز العدول و ان عمل بقول غیرالاعلم. کما هوالمشهور. ففیه **اولاً**: ان قول ابن ابی عقیل شاذ مهجور مخالف للمشهور والا دلة القویمة، بل کادان یکون بطلانه اجماعیاً، کما فی **شرح**

اللمعة. بل هو اجماعی کما فی **مسائل الناصرية والغنية** و **صحيحة** منصور ناطقة بانّه مذهب الشيعة و أنّ الشيعة كانوا يفتحزون بفتوی علی(ع) فی ذلک.[1]

و ثانیاً: ان ذلک مبنی علی جـواز تقلید المیت. و هو (و ان کان قویـاً عندی، خلافاً للمشهور المدعی علیـه الاجماع من بعضهم) لکنه لایجوز العدول عـن العمل من فتوی المجتهد الاول بعـدالعمل به. و ما ذکـره السائل من المنـاص- بانه یعتقد اعلمیتـه من علماء عصره و مجتهده الذی تزوّج الصغیرة بتقلیده- لایسمـن ولایغنی من شیءٍ. فانّا ولو سلمنا جواز العدول مـع الاعلمیة، و سلمنا اعلمیة ابن ابی عقیل مـن علماء عصره، لکنا نقول اعلمیته من جمیع فقهائنا الماضین، فیه منع واضح. فلایتم الکلام. اذ جواز العدول الی الاعلم و الاورع مبنـی علی حصول الرجحان والظـن بانه اقرب الی الحـق من جهة وفور علمه او تقـواه. و ترجیح المرجوح قبیح. و هـذا مع سلامته انّما یتم اذا لـم یکن فی السابقین افضل منه او اتقی منه، و هو ممنوع، بل الافضل کثیر. فکیف یحصل الرجحان وظن الاقربیة الی الحق بمحض افضلیة ابن ابی عقیل من مجتهده الحی. سیما مع اتفاق الافضلین او المساوین الکثیرین فی خلافه. و المفروض انّ الکلام مبنی علی جواز تقلید الاموات، فاذا کان السائل یلاحظ میتاً واحـداً بمحض التشهی، فکیف لایلا حظ الاموات الکثیرین فی حصول الظن بالاقربیة الی الحق.

و ثالثاً: ان ما تمسک به السائل من جواز العدول مبنـی علی ما قرع سمعه من جواز نقض الفتوی دون الحکم (کمـا ذکروه فی کتب الاصول). و هو فی ما لـوکان العقد من باب الحکم- کما لوکان بحکم مجتهد خاص فی تلـک الواقعة الخاصة او بمباشرته للعقد بقصد الالزام و الحکم- لایتم. واما لوکان بمحـض اتّباعه فی الفتوی: فالتحقیق ان ذلک ایضاً لایجوز نقضـه. اذ ما یثبت جواز نقضـه اما فی جانـب المفتی: فعدوله عـن الفتوی السابقة (بعد تجدد رأیه) فی سایر ما یرد علیه من خصوصیات هذه الکلیة. و اما فی جانب المستفتی فکذلک ایضاً. و کذا فی ما لولم یعمل بعدُ بالفتوی، و اما فی ما عمل به فلابد فیه من تفصیل طویل بیناه فی **القوانین** ولایسعه المقام.

و مجمله: ان تلک الـواقعة **اما** من باب العقـود و المعاملات التی یترتـب علیها آثار استمراریة کالنکاح الذی یوجب الاستمـرار الی الابد، و المنقطع الذی یوجب الاستمرار

۱-الوسائل: ج۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، الباب ۲۰ ح۱.

الی الغایة المعینة، و یترتب علیهما آثارهما (من لزوم الانفاق و جواز الاستمتاع و حرمة الام والولد و ثبوت المیراث و غیر ذلک). ولاینقطع اثرهما الابما وضعه الشارع للقطع، مثل الطلاق والارتداد و انقضاء المدة او هبتها او غیر ذلک. و کذلک البیع و غیره. و اما من باب فتوی الطهارة و النجاسة و الحلیة و الحرمة، کالحکم بان الماء القلیل ینجس بالملاقاة، (بل هذا القدح من الماء صارنجساً بالملاقات)، و انّ لحم الغراب حرام، او حلال، و کذلک الخطاف و نحوذلک.

فانها امور تجدیدیة، فیجوز ان یجتنب المقلد من الماء القلیل الملاقی للنجس بسبب فتوی مجتهده، و یستعمل ذلک الماء بعینه فی یوم آخر لتجدد رأیه و حکمه بعدم التنجس. و کذلک ترتب غسل ملاقیه و عدم غسله. و یجوز ترک السورة فی الرکعة الاولی بتقلید مجتهده القائل بالاستحباب، و یجب قرائته فی الرکعة الثانیة من تلک الصلاة بسبب تجدد رأی مجتهده بین الرکعتین. و هکذا...

و اما ثبوت الزوجیة (مثلاً) اذا حصل بتقلید مجتهد «یجوز نکاح المتراضعین بعشر رضعات» او «یجوز نکاح الباکرة الکاملة بدون اذن الولی»، فیقتضی ثبوت ثمراتها و آثارها مستمراً، من تملک الصداق و صحة بیع ما هو الصداق و ترتب المیراث بعد فوت المشتری و هلم جرّا. فان قلنا بجواز نقض هذا العقد بتجدد رأی المجتهد او بموته او بظهور فسقه او غیر ذلک، فیلزم فسخ العقد من رأس. و ظهور بطلانه من باب حصول العلم بالرضاع السابق لا من باب الارتداد، فیبطل من رأس. و یبطل المهر و یرجع الی مهرالمثل و یسترد الصداق و یبطل البیع الواقع علیه و التوارث و غیر ذلک. و یجوز للمرأة التزوج بعدالعدة.

ثم اذا تجدد بعد ذلک رأی ذلک المجتهد و حکم بصحة العقد ثانیاً، فهو یکشف عن صحته اولاً، فیجوز له وطی هذه المرأة المزوجة و النظر الیها، و غیر ذلک. ثم اذا تجدد ثالثاً فیتبدل الحال و یحصل الهرج و المرج و عدم استقامة الشریعة. بل نقول: ان جواز نقض الفتوی لیس معناه الاّ جواز العمل بخلافها فی الواقعة الحادثة، و نقض [نفس] الفتوی السابقة بعد تجدّد الرأی مثلاً لانقض آثارها و ثمراتها.

و مما یؤید ذلک بناء العلماء فی جمیع الاعصار و الامصار علی صحة معاملات الناس و ترتیب الاثار علیها مع احتمال کونها واقعة علی خلاف رأیهم. ولایمکن ان یقال «ان ذلک انما هولاجل حمل افعالهم علی الصحة». اذ الصحة و الفساد مختلفان بحسب آراء

العلماء. الاتـرى انهم يحكمـون بصحة المـزاوجات المجهـولة الحـال و لايتفحصون ان النكاح هل وقع علـى الوجه الصحيح ام لا. فانه ربما كان النكـاح بينهما على سبيل اذن الباكرة الكـاملة و علماء العصر يعتقدون بطـلانه، او بالعكس. و كذلـك المحتملات فى حصول الرضاع و مقداره، و غيره. و هكذا ينكحـون المطلقات و يقنعون باعتراف الزوجة بالطلاق، و لايتفحصـون ان الطلاق هل وقع علـى الوجه الصحيح ام لا، و هـل وقع عند عدلين خارجين عـن المطلق، او كان هو احدهما. و هل العدلان كانـا يعرفان الزوجين بشخصيهمـا ولو بـا لوصـف، او اكتفيا بمحـض حضور مجلـس الطلاق. و هـل عدالـة الشاهدين كانت على وفق رأى علماء العصر، اوخلافه.

والحاصل: ان مقتضى حمـل فعل المسلم علـى الصحة، حملـه على ما هـو صحيح عندالفاعـل، لاعند الحامل. و هو مختلف جـداً. و القول بانّ «الغالب المـوافقة، فيحمل على الغالب» لايخفى بطلانه على من مـارس الفقه و ابوابه، لمنع هذه الغلبة جداً، سيما فى اكثر ابـوابه. فالظاهر ان بنـاءهم هذا وعدم تفحصهـم، مبنى على ما ذكرنـا من عدم جواز نقض الفتوى، و تـرتيب ثمرات الفتاوى على مقتضياتها. فمن طلّـق طلاقاً صحيحاً عنده، فيجب ترتيب ثمراته عليه. من جواز نكـاحها للغيرو عدم ميراثها عن الزوج، و غير ذلك و لايجـب التفحص عن صحته و فسـاده. بل لوظهـر فساده عنده على وفـق الادلة الاجتهادية (لافى نفس الامر) ايضاً.

فعلى هذا نقول فى ما نحن فيه: اذا تجدد رأى المجتهد اومات و جـاء مجتهد آخر مخالف للاول، فلا يجوز الحكم بجواز تزويـج ام الزوجة- فضلا عما لو كان مجتهده حياً و لم يتغيـر رأيه ولاظهر فسقـه- و جعل المناص تقليد ابـن ابى عقيل [لايفيـد فائدةً] لان العقد الاول حرمها ابداً. **لايقال**: ان من ترجح عنده حرمـة اكل الخطاف (مثلاً) او حرمة غراب الزرع، فهو يحرّمه ابداً و ليس تحريمه محدوداً بامد. فلم جعلتها مما يتجدد حكمها و جعلت حكم ام هذه الصغيرة المعقودة حرمة ابدية ولافرق بينهما-؟. **لانانقول**: الفتوى بحرمـة الغراب معناه انـى افهم ان الشارع حـرّمه ابداً، لا ان خصـوص فتوائى بالحـرمة صارسبباً لحـرمته ابداً. فاذا تجـدد رأيه بالحل فظهـر عليه انه ليس بحـرام ابداً. فيصير حكمه الحل حينئذ. و اما الفتوى بصحة عقد الصغيرة يوجب جواز العمل بها، والعمل بها يوجب حرمة امّها بسبب هذا العقد ابداً. فصحة العقد حينئذ يستلزم محرمية الام ابداً.

و هذا شئ واحد نازل منزلة صلوة صلـى بتقليد مجتهده، ثم تجدد رأيه بالبطلان. او

اکل شیئاً بتقلیده ثم ظهر حرمته علیه، فلا جناح علیه فی مافعل. فجواز العدول عن الفتوی السابقة لایوجب جوازه فی آثارها الحاصلة منه بسبب الحکم الوضعی المستنبط من اجتهاده الاول فکما انّ حصول الاجزاء بالتقلید الاوّل صار سبباً لجواز العمل بالرأی الاول فصار سبباً لما یترتب علیه من الآثار المستمرّة المرتبة علی الوضع و الجعل المستنبط من تلک الفتوی بوضع الشارع و جعله. نعم یظهر ثمرة جواز العدول عن الرأی الاول فی «عدم جواز العمل بها فی موضع آخر». فلایجوز عقد صغیرة اخری کذلک. لانه یبطل العقد الحاصل بالرأی الاول و جمیع آثاره المترتبة علیه.

نعم قد یحصل الاشکال فی الاول، یعنی فی اصل الفتوی و مایکون آثاره استمراریة. مثل الآجر المعمول من الطین النجس اذا جعل فرشاً للمسجد بتقلید من یجعل الخزفیة مطهراً، بعد تجدید رأیه، فیتفرع علیه و جوب نزعه و عدمه و وجوب تطهیر ملاقیه و عدمه. **و یمکن دفعه** بان المعیار هنا ملاقاة النجس و هو امر حاصل بالفعل علی الرأی الثانی. و یمکن القول بعدم وجوب نزعه مع وجوب غسل الملاقی، و هو مشکل.

و اشکل من هذا لوبنی المسجد منه و یترتب علیه لزوم خرابه، ان قلنا بوجوب تجنب المسجد برمّته عن النجاسة.

و امّا التمسّک بخوف الوقوع فی الزنا (کما یظهر من السائل) فهو غریب. لاّن ارتکاب نفس‌المعصیة اشد من خوف الوقوع فی المعصیة. فکیف یجعل ذلک وسیلة الی الخلاص عن هذا. و امّا السؤال عن حال الولد: فان فرض له شبهة و وقع العقد بسببها، فلایحکم بکونه ولدالزّنا، و یلحق بمن اشتبه علیه الامرمن الوالدین.

هذا ماتیسّر لی الآن من الکلام فی هذه المسألة علی العجال، فی حال کان من اسوء الاحوال. عفی الله عن زلاّتنا حین یلزمنا الجواب عن‌السؤال فی یوم‌القلق و الزلزال. و الصلوة علی محمد و آله الطیبین و اصحابه المرضیین خیر صحب و آل. و کتبه مؤلّفه الفقیر الی الله الدائم، ابن الحسن الجیلانی **ابوالقاسم** نزیل دارالایمان قم صینت عن‌التصادم و التلاطم. فی اواخر جمادی الاخرة من شهور سنة **الف و مأتین و سبع عشرة**. و الحمدلله اولاً و آخراً وظاهراً و باطناً.

۲۹۴: سؤال: هرگاه کسی با زن اجنبیه زنا کند. آیا دختر او را (در غیر عمّه و خاله) می‌تواند نکاح کند یا نه؟-؟ و چون شیخ مفید و سید مرتضی رحمهماالله در مسأله

خلاف کـرده‌اند، متوقع اسـت که ادلّهٔ طـرفین را از کتاب و سنـت با رأی عالی تحـریر فرمایند.

جواب: بدانکه بعـد از آنکه علما اتفاق کرده‌انـد بر اینکه «زنای لاحق» نشـر حرمت نمی‌کند-مثل اینکه کسی زنی دارد با مادر او زنا کند، یا با دختر او زنا کند، یا پدر با زن پسر خود زنا کند، یا به عکس. و این مقتضای اخبار هم هست- خلاف کرده‌اند در اینکه آیا زنای سابق بـر نکاح (مثل اینکه کسی با زنی زنا کرده بود بعـد خواهد که دختر او را بگیرد، یا مادر او را بگیرد) نشر حرمت می‌کند یا نه ؟ مشهور متأخرین حرمت است. و مذهب شیـخ مفید و سید مرتضـی و صدوق در **مقنع** و سلاّرو ابن ادریـس- چنانکه از ایشان نقل شده- جواز اسـت. و همچنین علاّمه در **تذکره و ارشاد**. و همچنین حکایت شده از شیخ (در **تبیان** در خصوص مادر زنی که با آن زن زنا کرده باشد، یا دختر آن) این است که نشر حرمـت نمی‌کند. بلکه از **تذکره و سرائر** ظاهر می‌شود کـه این قول اکثر علما است. و از سیـد مرتضی در **مسائل ناصریات** نقل اجماع شده بـر عدم حرمت. و همچنین از شیـخ در **تبیان** در خصوص مـادر و دختر زنـی که بـا او زنا کـرده است. و همچنین ظاهر ابن ادریس دعوی اجماع است بر آن.

و دلیل قول اول احادیث بسیار است که ما اکتفـا می‌کنیم به ذکر یکی از آنها که آن **صحیحهٔ** محمدبن مسلم است «عن احدهما-ع-: انّـه سئل عن رجل یفجر بامرأة ایتزوّج ابنتها؟ قال: لا، ولکن ان کانت عنده امرأة ثم فجر بامّها او ابنتها لم تحرم علیه امرأته، ان الحرام لایفسدالحلال».[۱]

و دلیل قـول دوم اجماعات منقولـه است که نقل کـردیم، و عمومات آیـات و اخبار. خصوصاً آیهٔ شریفهٔ «و احلّ لکم ماوراء ذلکم»[۲] که بعد ذکر محرمـات نساء است. و عموم لفظ «انّ الحرام لایفسـدالحلال»، و «لایحرّم الحرام الحلال» که در احـادیث بسیار وارد شده. و خصـوص احادیث بسیار کـه ما اکتفا می‌کنیـم به ذکر یکی از آنهـا که **صحیحهٔ** سعیدبن یسار است «قال: سألت اباعبدالله-ع- عن رجل فجر بامرأة یتزوج ابنتها؟ فقال: نعم یا سعید ان الحرام لایفسد الحلال».[۳]

۱- وسائل: ج۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۸ح۱.- و فیها «اختها» بدل «ابنتها».

۲- آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء.

۳- همان مرجع: ب۶، ح۶.

و اظهر در نظر حقیر قول ثانی است. چون معتضد است به اصل و استصحاب و عمومات و موافقت کتاب و مخالفت عامّه.[۱] علامه در **تذکره** گفته است که این قول را عامّه نسبت به علی(ع) و ابن عباس داده‌اند. و مرجح قول اول چیزی نیست به غیر از ادعای شهرت، و آنهم معلوم نیست. زیرا که ظاهر اجماعات منقوله این است که آن قول بین‌القدما اشهر بوده است. و همچنین ظاهر تذکره و ابن ادریس این است. پس در این مرجح، ضعف راه می‌یابد. و امّا احادیث: پس از طرفین متعارضند. و دور نیست که بگوئیم دلالت اخبار مجوزه اظهر است. و امّا در کثرت و صحت سند و غیرهما هم ظاهر نیست که اخبار مجوّزه ارجح باشند. بلکه اخبار محرّمه ارجحند. و چون مقام اقتضای ذکر آنها را نمی‌کند به همین اکتفا کردیم. و اکثر اخبار طرفین را در کتاب **مناهج الاحکام** ذکر کرده‌ام.

و به هر حال شکی نیست که احوط اجتناب است. و بنای عمل را به آن می‌گذاریم چون امر فروج است. و امّا اگر کسی این کار را کرده باشد حکم به تفریق نمی‌کنیم و هرگاه، زوجین خود خواهند احتیاط بکنند به مجرد دست برداشتن اکتفا نمی‌کنیم، بلکه البتّه باید طلاق بگویند و بدون آن نمی‌تواند آن زن به دیگری شوهر کند.

هرگاه این را دانستی بدان که قائلین به جواز، [نیز] در خصوص عمه و خاله مزنی بهما موافقند با محرّمین، الا ابن ادریس. پس هرگاه (معاذالله) کسی با عمه یا خالهٔ خود زنا کرده باشد، دختر آنها بر او حرام می‌شود. و سید مرتضی دعوی اجماع بر این کرده. و همچنین علامه در **تذکره**. و استدلال کرده‌اند بر این به **حسنهٔ** محمدبن مسلم[۲]، و در دلالت آن تأمّل است. و تکیه بر اجماع منقول است، و شهرت بین‌الاصحاب. و ابن ادریس منع اجماع کرده و بنا را به جواز گذاشته، و آن ضعیف است. و اقوی حرمت است.

۲۹۵: سؤال: زید لواط کرده است با عمرو. آیا جایز است که خواهر رضاعی عمرو را نکاح کند یا نه ؟ و اگر کرده باشد تفریق لازم است یا نه؟

۱- شیخ حرّ (ره) در وسائل حدیث سعید مذکور را حمل بر تقیه می‌کند. یعنی همین قول ثانی را موافق عامه می‌داند.

۲ - وسائل: ج۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، ب ۱۰ ح۱.

جواب: علاّمـه در **قواعد** در ایـن اشکال کـرده، و در **تحریر** گفته است کـه اقرب حرمت است. و همچنین شهید ثانی در **شرح لمعه**، و فاضل اصفهانی در **شرح قواعد**. و در **تنقیح** هم حکایت آن شده. و اظهر در نظر حقیر حـرمت است، به سبب عموم حدیث «یحرم من الرضاع مایحرم من النسب». پس چنـانکه خواهر رضاعی زوجه (جمعاً) حرام است و مادر رضـاعی زوجه حرام است، همچنیـن خواهر رضاعی مفعـول حرام است. و وجه جواز، اصل است، و عمومات، و اینکه رضاع منشأ اثبات حقیقت شدن اسم «اخت» و «امّ» و «بنت» از برای اخت و ام و بنت رضاعی نمی‌شود. و در اخبار لواط لفظ اخت وام و بنت بر حقیقت خود حمل می‌شود. و این استدلال ضعیف است، به جهت آنکه اصل مقاومت با دلیل نمـی کند. و عموم «یحرم من الرضـاع ما یحرم من النّسب» اخـصّ است از دیگر عمومات مثل «فانکحوا ما طاب لکم» و غیر آن. و ضرور نیست که دلالت به عنوان حقیقت باشد هر گاه نصّ افادهٔ لحوق در حکم کند.

و امّا هـر گاه این نکـاح واقع شده بـاشد: پس اگـر به فتوی یـا حکم مجتهد جـامع الشرایط شده، حکم به تفریق نمی‌کنیم. و هر گاه بدون متابعت حجتی شده باشد، تفریق باید کرد. واحوط این است که طلاق هم بگویند.

۲۹۶: السؤال: اذا تزوج شخـص بنتاً صغیرة مـن ابیه ربـع ساعة بصیغـة المتعة. و قصدهما ان یجعل امها محرماً علیه فی جمیع المدّة. و جری بینهما الصیغة فمات زوجها بعد مدة قلیلة. و اراد تزویج زوجته (وهی امّ المعقود علیها فی هذه الصورة) بالعقد الدائم او المنقطع بعد انقضاء العـدة. هل یصح تزویجها به- لانّ قصدهما علـی عدم المناکحة، بل جری بینهما الصیغـة للمحرمیة. وهی غیر مدخولة-؟ ام یحـرم (لاطلاق الایة مع انّ هذه المسألة اتفاقیة، بل کاد ان یکون اجماعیة)؟ و علی تقدیر الحرمة یقول المکلف «انا مقلد فی هذه المسألـة لابن ابی عقیل علیه الرحمة حیث ذهـب الی انّ هذه المناکحة صحیحة لانّها غیر مدخولة. و انا معتقد بانّ هـذا الفاضل افضل من المجتهدین فی هذه المحوطـة». فحینئذ علی رأیکـم العالی هل یجـوز تزویجها بـه بمحض تقلیده للفـاضل المذکـور- لمظنّة الـوقوع فـی المعصیة، علـی انّه معتقـد للاعلمیـة-؟ ام لا (لانّ هذه المناکحة محرّمة مشهورة)؟

و علی فرض الحـرمة مع علم النـاکح بانّ هذه المنـا کحة محرمة، و تقلیـده لذلک الفاضل لکمال شوقه الی تلک المرأة، اذا زوّجها فهل یجب التفریق بینهما بمحض فساد

هذه النيّة؟ ام لا لمظنّة الـوقوع فی المعصية-؟. و ما قولكـم (زاد الله امثالكم و ادام الله بقائكم) فی الاولاد المتخلفة من هذه المرأة؟. بيّنوا حكم ما عرض عليكم مع الاشارة الی الادلّة. اجركم علی الله تعـالی فی الدنيا والاخرة، و حشركم مـع النبی والوصیّ و الائمة عليهم السلام الی ابد الاباد و صلوته، و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

الجواب: بسم الله خيرالاسماء. الاظهر فی‌النظر الاحقر عدم صحة مثل هذا العقد، و عدم ترتب اثر شـرعی عليه. لانّ وضع عقدالمتعة لاجل التمتع مـن الزوجة. كما يستفاد من ظاهر الاية و الاخبار. سيمّا ما علّل فی وجوه النكاح بانّها وضعت علی مقتضی مقدرة العباد فی التمكن من تحليل الفروج، و هو غير ممكن هنا جزماً، و المراد التمتع بالزوجة لا بامّها جزماً. و ايضاً الاخبار الدالّة علـی كونها مستأجرات تدلّ علی ذلک[1]. فانّ الاجرة بازاء العمل، ولاعمل يتصور هنـا فی جانب الاجير ولامنفعة هنا تتصوّر مـن جانبها حتی يكون المهر اجراً لها.

و ايضاً تعييـن المدّة وجعلهـا ركناً فی هـذا العقد يقتضی كمـال الاعتناء بشـأنها و مدخليتها فی جواز التمتع و عدمه. و النظر الی تلک الرضيعة فی المدة و بعدها و قبلها، غير متفـاوت الحال. و بالجملـة: اصالة عدم الصحـة و بقاء ما كـان علی ماكـان، و عدم انصراف العمومات و الاطلاقات الی مثل هذا العقد، كـافية فی بطلانها. بل لم نقف علی عموم او اطلاق قابل لحملـه عليه لان كلّها ظاهرة او صريحة فی عقـد من يمكن التمتع منها. فاذا لم يصح العقد لم يصح اطلاق الـزوجة عليها. اذ مجرد اجراء صيغة العقد بدون القصد اليه، لايفيـد فی شیء اذ«العقود تابعـة للقصود»و القصد لم يتعلق بـالعقد المعهود الوارد من الشريعة.

و اذا لم يتم كونها زوجة، فلا دليل علی محرمية امها ايضاً للاصل والاستصحاب. مع ان الدليل علـی محرمية ام الزوجـة انما هوالاجماع (اذلـم نقف فی‌الاخبار مـايدل عليه اويشعربـه) و هو فی مـا نحن فيه ممنوع. و حـرمة ام الزوجـة ليست عين محـرميتها ولا مستلزمة لها. مع انّ حرمتها ايضاً لم يثبت من دليل كما ذكرنا. و مايتو هم ان «قصد شیٔ من غـايات العقد يكفـی فی تصحيح القصـد اليه و صحتـه و لايجب القصد الـی جميع الغايات. لاسيما و فی الاغلب لايمكن حصول جميـع الغايات. فيكفی قصد محرمية امها

[1] - وسائل: ج۱۴، ابواب‌المتعة، الباب ۴ح۲، ۳. و الباب ۲۶ح۱. و الباب ۴۳ح۱.

فی تصحیحه». فهو کلام ظاهری. اذ هو انما یتم اذا سلمنا کون ذلک العقد من تلک العقود المعهودة حتی یکتفی فیه بقصد شئ من غایاتها. مع ان هذه الغایة من الامور القسریة، لامما کان علة غائیة للعقد و مما وضع العقد لاجل حصوله.

و اما ما ذکرت من السؤال من حال من ثبت علیه عدم صحة مثل هذا العقد، و اعتقد انّه غیر صحیح ثم بعد ابیها اراد تزویج امها بتقریب ان یبدل تقلیده فی هذه المسأله لمن یبطله، و یرید تقلید ابن ابی عقیل لتحصیل الحلّیة فی جواز نکاح امّها. فهو ممالا مسرح له فی هذا المضمار. اذ بعد تسلیم جواز تقلید المیت (سیما [فی] مثل هذا الشاذ النادر المهجور) و ان فرض کونه اعلم من المجتهدین الاحیاء، لایتم ذلک فی مثل ما نحن فیه. اما فی مالوکان عقد الصغیرة من باب الحکم- کمالو عقدها له مجتهد حی بمباشرته، او حکم بالصحة خصوصاً- فواضح. لعدم جواز نقض الحکم ما لم یظهر بطلانه رأساً بان یکون مخالفاً لقطعیات الشریعة، اولم یظهر مسامحة المجتهد فی الاجتهاد. و هو لیس کذلک.

و اما فی مالولم یکن من باب الحکم و کان من باب اتباع الفتوی: فهو وان کان الظاهر من کلماتهم جواز نقضه- حیث ذکروا ان الفتوی یجوز نقضه بخلاف الحکم- فالتحقیق فیه التفصیل و لیس بتمام علی الاطلاق. و التفصیل یحتاج الی بسط و اطناب لایقتضیه المقام و لایسعه الوقت و قد ذکر ته فی القوانین، فراجعه.

والحاصل: اذا بنینا علی جواز نقض کل فتوی، لزم الهرج و المرج فی الانساب و الفروج و الاموال. فاذا فرضنا ان مقلداً نکح اخته من الرضاعة، اذا حصل الرضاع بعشر رضعات بتقلید من لایکتفی به. ثم جاء مجتهد آخر و نقضه. ثم جاء مجتهد آخر و صحّحه. و هکذا الی آخر الابد، و کذا مایترتب علیه من الاثار. فیخرج الشریعة من الاستقامة. بل النقض المرخص فیه فی الفتوی له مقامات خاصة. فاذا کان هذا المقلد قلّد من یصحح هذا العقد و یحرّم به امّها و یقول بمحرمیة امها، و بنی ذلک المقلد عمله علیه. فکیف- یجوز له بمحض التشهی العمل فی اول الوقت بتقلید المجتهد الاول و العدول عنه فی آخر الامر بتبدیل تقلیده. مع انّه لایجوز العدول عن تقلید المجتهد بعدالعمل مالم یمت اولم یظهر فسقه اولم یتبدل رأیه. مع انه ایضاً فی ما نحن فیه، محل النظر.

و بالجملة: هذا خیال فاسد لایمکن الاجتراء علیه. بمحض التوهمات الفاسدة. و خوف الوقوع فی المعصیة لیس باشد من ارتکاب نفس المعصیة. و المقام یقتضی بسطاً

فی الکلام لایسعه المقـام. و قد حققته فی بعض تحقیقاتی. لایسعنی الـوقت لاستیفائها هنا. و اما حال الولـد: فان فرض له شبهة و وقع العقد بسبب الشبهـة، فلایحکم بحرمة الولد. و یلحـق بمن اشتبه علیه الامر من الـوالدین. والافلامجال للحوق. والله العـالم با حکامه و امناؤه المعصومون علیهم السلام.

۲۹۷:سؤال: هرگاه زوجهٔ مطلقه بگوید که «عدهٔ من منقضی شده است»، به محض قول او می‌تـوان او را تزویج کرد؟. و همچنیـن هرگاه زنی شـوهری داشته است بگـوید «شوهر من مرده است و عدهٔ وفات هم منقضی شده». می‌تواند اکتفاء کرد یا نه؟

جواب: اما مطلقه: پس اگر ادعا کند انقضای عده را به حیض، یا وضع حمل، و کسی هم معارض او نباشد، و آنقدر زمان هم از طلاق گـذشته [باشد] که ممکن باشد انقضای عده در آن زمان، پس قبول می‌شود قول او بدون قسم. و جایز است نکاح علی المشهور. بلکه بعضی گفته‌اند کـه خلافی در مسأله ظاهر نیست (ولکن گمـان حقیر این است که خلاف مـوجود باشـد هرچند نـادر باشـد) و عمومات (حمـل اقوال و افعال مسلمین بر صحت» دلالت دارد بر آن. و همچنین آیهٔ شریفهٔ «ولایحل لهنّ ان یکتمن ما خلق الله فی ارحامهنّ» که دلالت دارد بر اینکه ایشان مؤتمـن می‌باشند در قول به عدم کتمان. و در **مجمع‌البیان** در تفسیر این آیـه از حضرت صادق(ع) روایت کـرده است که فرمـود «قد فوّض الله الی النساء ثلاثة اشیاء: الحیض و الطهر و الحمل»[1]

و همچنین خصـوص **صحیحهٔ** زراره «عـن الباقـر-ع- قال: العـدة و الحیض الـی النساء»[2] و روایت دیگر زراره که **حسن** کالصحیح است بـاز از آن حضرت «قال: العدة و الحیض للنساء، اذا ادّعت صدّقت».[3] و همچنین روایتهائی که دلالت مـی‌کنند بر جواز تزویج زنان بمحـض اینکه بگویندشوهر نـداریم، تنبیه بر این دارند. بلکـه بعضی دلالت ظاهره دارند، مثل روایت میسر که **معتبر** است و دور نیست که صحیح باشد «قال: قلت لابی عبدالله-ع- القی المرأة بالفلاة التی لیس فیها احد، فاقول لها:؟ لک زوج؟ فتقول: لا. فاتزوجها. قال: نعم هی المصدّقة علی نفسها»[4]. و در روایت ابان بن تغلب «عنه-ع-: انی اکون فی بعـض الطرقات فاری المرأة الحسناء، ولا آمـن ان تکون ذات بعل او من

۱- وسائل: ج۱۵، ابواب العدد، باب ۲۴ح۲.

۲و۳- وسائل: ج۲، ابواب الحیض، باب ۴۷ح۲و۱.

۴- وسائل: ج ۱۴، ابواب عقدالنکاح، باب ۲۵ح۲.

العواهر. قال: لیس هذا علیک انما علیک ان تصدّقها فی نفسها».[۱]

و همچنین اخبـاری که دلالـت دارند بـر منع از تجسـس، علاوه بـر نهی از مطلـق تجسس در قرآن و حدیـث، چنانکه در روایت محمدبن عبدالله اشعـری است «قال: قلت للرضـا-ع- الرجل یتـزوّج بالمرأة فیقع فـی قلبه ان لها زوجـاً. فقال: و ما علیـه؟ ارأیت لوسألها البینة کان یجد من یشهد ان لیس لها زوج»[۲] و احادیث بسیار دیگر هم هست که اشعار دارنـد بر ایـن مطلب. و نفـی عسر و حـرج هم دلالـت دارد بر آن. **و اطلاق ادلهٔ مذکوره** مقتضی عدم فرق است مابین زن مأمونه و متهمه و مجهول الحال. بلکه حدیث ابان بن تغلـب کالنصریح اسـت در عموم. بلی از حدیـث صحیحی که در «مطلّقه بـه سه طلاق» وارد شده است «عن حماد عن الصادق-ع- فی رجل طلق امرأته ثلاثاً فبانت منه، فاراد مراجعتها فقال لها: انی ارید مراجعتک فتـزوجی زوجاً غیری. قالت له: قد تزوجت زوجاً غیرک و حللت لک نفسی. ایصدّق قولهـا ویراجعها، و کیف یصنع؟. قال: اذا کانت المرأة ثقة صدّقت فی قولها»[۳] بر می‌آید اشتراط ثقه بودن. ولکن مشهور علما آن را حمل به استحباب کرده‌اند. بلکه مخالفی در این صریحاً در نظر نیست. الا محقق در **شرایع و نافع** که تردد و توقف در این دارد. و شاید تـردد او در اختیار «ثقه بودن» باشد، چنانکه از **نافع** ظاهر می‌شود. و بر فرضی که عمل به آن لازم باشد در ثقه بودن در خصوص مطلقهٔ ثلاث، از آن لازم نمی‌آید اشتراط در مدعیهٔ انقضای عده مطلقا.

و همچنین فرقی نیست ما بین آنکه زوجه «مستقیمة الحیض» باشد و عادت حیض او زیادتر باشـد از آنچه الحال ادعای انقضای عده می کند در آن، یـا نه. بلی شهید در **لمعه** گفته است که هر گاه خلاف معتاد ادعا کند، قبول نمی‌شود قول او مگر به شهادت چهار نفر از زنان که مطلع باشند به باطن امر او، به جهت روایت سکونی که سند آن خالی از قوت نیست، چـون سکونی را محقق تـوثیق کرده در **معتبر** و راوی او هـم عبدالله بـن المغیره است. و شیخ حمل کرده است آن را بر متهمه. و هرچند تخصیص اطلاقات ادله و فتاوی به این حـدیث مشکل است- چون قائل به آن شاذ اسـت- ولکن چون مطلقات منصرف نمی‌شود به چنین فردی، احتیاط در عمل به مقتضای آن است.

۱و۲- وسائل: ج ۱۴، ابواب المتعـة، باب ۱۰ح ۱و۵- حدیث میسر در همیـن باب نیز آمده همراه حـدیث ابان تحت یک شماره.

۳- وسائل: ج ۱۵، ابواب اقسام الطلاق، باب ۱۱ح ۱.

اما اقل زمانی که ممکن باشد در آن انقضای عدّه: پس آن بیست و شش روز و دو لحظه است در زن آزاد. و سیزده روز و دو لحظه است در کنیز. بلکه گاه است که نادراً اتفاق می‌شود در بیست و سه روز و سه لحظه در آزاد. و به ده روز و سه لحظه در کنیز. به اینکه طلاق بگوید بعد از وضع حمل و پیش از دیدن نفاس، بعد از آن به لحظه‌ای نفاس ببیند و پاک شود، بعد از آن ده روز بگذرد و سه روز حیض ببیند، بعد از آن ده روز پاک باشد و حیض ببیند یک لحظه. چون نفاس هم حیض محسوب می‌شود در عده.

و اما اقل امکان زمان در وضع حمل: پس آن ششماه و دو لحظه است، از حین جماع که یک لحظه از برای جماع باشد و یک لحظه از برای وضع حمل، و شش ماه هم اقل حمل است. و اگر «سقط تمام الخلقه» باشد صدوبیست روز و دو لحظه.

و هر گاه مضغه باشد هشتاد روز و دو لحظه. و هر گاه علقه باشد چهل روز و دو لحظه. نظر به اخبار بسیار که وارد شده است که نطفه در رحم چهل روز نطفه است. و چهل روز علقه است، و چهل روز مضغه. بعد از آن روح در آن دمیده می‌شود.

و اما ادعای انقضای عده به شهور: چنانکه از زنانی است که حیض نمی‌بینند اما در سن کسی هستند که حیض می‌بینند، پس هر گاه کسی معارض و مزاحم او نیست پس مشهور علما (بلکه بعضی گفته‌اند ظاهراً خلافی نیست) در این که قبول می‌شود قول او بدون قسم با امکان انقضای شهور. وجایز است نکاح او. و ادلهٔ سابقه هم دلالت دارد بر آن.

و همچنین خلافی نیست در اینکه هر گاه منازعی باشد مثل اینکه زوج بگوید که عده منقضی نشده، و او بگوید که شده است، در دو قسم اول قول زوجه مقدم است با یمین. و اما قسم سوم یعنی ادعای انقضای عده به شهور: پس در آن خلاف است. و جمعی از علما (بلکه بعضی نسبت به مشهور داده‌اند) گفته‌اند که قول زوج مقدم است با یمین. چون نزاع راجع می‌شود به اختلاف در وقت طلاق، و اصل عدم تقدم آن است. و لازم این کلام این است که هر گاه زوجه ادعای عدم انقضای عده بکند (چون می‌خواهد نفقه بگیرد مثلاً) و زوج ادعای انقضا کند، قول زوجه مقدم باشد. و در اینجا اشکال حاصل می‌شود که اگر بنا به ملاحظهٔ (اصل تأخر) باشد، در حیض و حمل هم می‌توان گفت اصل تأخر وضع حمل و انقضای حیض است. و اگر بنا را بگذاریم به ادله[ای] که دلالت می‌کنند بر اینکه عده و حیض با زنان است و ایشان مصدّقات‌اند، پس باید در انقضای به

شهور هم قول ایشان مقدم باشد. پس وجه فرق مابین مسألتین چه چیز خواهد بود؟.

و ممکن است که بگوئیم که در اینجا نزاع در نفس عده نیست. بلکه در زمان وقوع طلاق است و هرچند این کلام باز راجع می‌شود به نزاع در انقضای عده، لکن می‌توان منع کرد انصراف اطلاقات ادله [را] (که دلالت می‌کنند بر اینکه حیض و عده با زنان است) به چنین صورتی، و «اصل» دلیل قوی است. پس در صورت عکس که زوجه ادعای تأخر و عدم انقضای شهور کند- به جهت اخذ نفقه- هم قبول قول او از راه تکیه بر اصل است. نه اینکه امر عده موکول است به او. هرچند بعضی در اینصورت هم قول زوج را مقدم می‌دارند چون طلاق فعل او است و او اعرف است به فعل خود. پس در صورت اول یعنی ادعای زوج تأخر را، «فعل او بودن طلاق» معاضد اصل می‌شود در جانب زوج و سماع قول او اظهر می‌شود. و در اینصورت زوجه در ادعای تقدم دلیلی ندارد به غیر اطلاقات اینکه «عده با زنان است».

و در ثانی که زوجه مدعی تأخر باشد، دلیل او اصل است. و احتمال شمول اطلاقات و انصراف آنها به مدعای او وضوحی ندارد. و دلیل زوج اینکه اعرف است به فعل خود. و مقاومت این «ظاهر» با «اصل» مشکل است. و شاید سر منع انصراف این باشد که مراد از ادله[ای] که دلالت دارند بر اینکه امر عده با زنان است، این است که امر تازهٔ خلاف معهودی است که موکول به ایشان شده و این در امر بضع ایشان است چون امر بضع غالباً بر غیر ایشان مخفی است. و عمدهٔ منظور در این حکم سرخود شدن و رهائی ایشان است از قید زوجیت، و اخذ نفقه و امور دیگر که لازم آن افتد، از لوازم اتفاقیه و توابع آن است. پس هرگاه دعوی زوجه بر اموری باشد که مقتضی رهائی نباشد، بلکه مقتضی بقای بر حبس اول باشد، پس این امری نیست که موکول به آنها شده باشد. بلکه این امری است قدیمی و ثابت بالاصل است. و آنچه موکول می‌شود به زنان و مرحمتی می‌شود از جانب شارع به ایشان و از خواص ایشان می‌شود، امری باید باشد که امر تازه باشد.

و اما اینکه «در صورت ثانیه این اقراری است بر نفس زن که عدهٔ خود را دراز می‌کند مسموع خواهد بود» آن نیز وقعی ندارد. چون از حیثیت ارادهٔ اخذ نفقه، اقراری است بر غیر و مسموع نیست، پس تعارض حاصل می‌شود. و اظهر این است که متمسک شویم به همین که متبادر از آن اطلاقات موکول بودن امر عده به زنان، از برای مرخص بودن و

مالک امـر خود شدن است لاغیـر. پس قول زوج در صورت اولـی مقدم خواهد بـود، به سبب مطابقت با اصل، و بودن او اعرف به فعل خود، و قول زوجه در صورت اخیره مقدم خواهد بود، بـه سبب اصل. و احتمال شمول اطلاقـات هم مؤید آن خواهد بـود هرچند دلیل نتواند شد.

هرگاه حکم عدّهٔ مطلّقه معلوم شد، پس می‌گوئیم که ظواهر ادلهٔ متقدمه این است که قول زوجـهٔ متوفی عنها زوجهـا در انقضای عدهٔ [وفات] نیـز مسموع باشد، هـرچند مأمونه نباشد. بلی احوط و افضل اعتبار امـانت است، و لااقل متهمه نباشد. خصوصاً در اینجا کـه صورت حصول دعوی هـم فرض نادری اسـت که از طرف زوج متوفـی کسی مدعی شود. و همچنین ظاهر این است کـه قول او در فوت زوج هم مسموع است هرگاه معـارضی و مـزاحمی از بـرای او نباشـد. و همینکـه بگویـد شوهـرم مرده اسـت، از او می‌شنوند هرچند علم داشته باشیم کـه شوهری داشت. بلکه ظاهر این است که در زوج مفقودالخبر، که زوجه ادعای علم به فوت او می‌کند، با امکان آن، از او بیّنه نمی‌طلبیم و تصدیق او می‌کنیم. ولکن بهتر این است که شوهر کند به ادعای «عدم مانع» به کسی که عالم نباشد به حال. و همچنین کسـی را وکیل کند در اجرای صیغه که مطلع از حقیقت حال نباشـد. ولکن واجب نیست. بلکـه با وجود اطلاع بـر حقیقت حال هم اظهـر جواز نکاح او است از برای زوج، و جواز وکالت است در اجرای صیغه از برای غیر.

۲۹۸:سؤال: زینب شوهر او متوفی، و کسان زینب گفته‌اند که عدهٔ او منقضی شده. و زید هم او را نکاح کرده به گمان اینکه عدهٔ او منقضی شده. و بعد از آنکه زینب را دخول کرد بعض مردم می‌گـویند چند روزی از عدهٔ او باقی بوده است کـه عقد شده. ولکن به ثبوت شرعی نرسیده که در عده بوده. و زینب خـود می‌گوید که عدهٔ من تمام شده بود. ولکن آن معرفت و دانش را ندارد که حساب خود را داشتـه باشد. آیا الحال حرمت ابدی ثابت است و تفریق باید کرد؟ یا عقد باطل است و تجدید عقد می‌توان کرد؟ یا همان عقد صحیح است؟.

جواب: اگر زینب خود گفته است قبل از عقد کـه عدهٔ من تمام شده است، و زید هم به این سبب عقـد کرده، آن عقد صحیح است. مگر اینکه کذب او ظـاهر شود. و مفروض این است که کذب او ظاهر نیست. و اینکه دانـش و معرفت ندارد، اگر مراد این است که حـذاقت در حسـاب و آن ذهن کـه حساب نگـاه دارد، ندارد ولکـن عقل دارد و داخـل

مجانین نیست، پس همان قدر که مسلمی است و سخنی گفته و کذب او ظاهر نیست، ظاهراً می‌توان تصدیق کرد. و مأمونه بودن وثقه بودن، شرط نیست در قبول قول او، هرچند احوط است.

و اما هرگاه زینب قبل از عقد نگفته است این معنی را، و زید هم از راه جهالت از او نپرسیده و به آن مظنهٔ قول کسان او یا از راه جهالت به اصل مسألهٔ «حرمت نکاح در عده» و اینکه «باید تفحص کرد از انقضای عده و عدم آن» عقد کرده، پس در اینصورت ظاهر این است که حرمت ابدی ثابت نباشد. زیرا که از اخبار و ادلهٔ آن، بیش از این بر نمی‌آید که نکاح ذات عده به تنهائی در صورت علم، یا با دخول به زوجه در صورت جهل منشأ تحریم ابدی می‌شود. و مراد از ذات عده خواه ذات عدهٔ نفس‌الامری باشد و خواه ذات عده[ای] که عاقد علم داشته باشد که ذات عده است، هیچکدام [از این دو] صورت در ما نحن فیه صادق نیست. زیرا که مفروض این است که علم به بقای عده حاصل نبوده. و ذات عدهٔ نفس‌الامری هم کاشف از آن به عمل نیامده، و تا معلوم نشود که در نفس‌الامر در عده بوده نمی‌توان گفت که عقد در نفس‌الامر در عده شده.

نهایت امر این است که در ظاهر شرع به سبب استصحاب محکوم است به ذات عده بودن تا خلاف آن ثابت شود. اگر چه به اعتراف زوجه باشد قبل از عقد. و دلیلی نیست بر اینکه هر زنی که محکوم باشد در ظاهر شرع به ذات عده بودن نکاح او منشأ حرمت ابدی است. بلکه آنچه مسلم است ذات عدهٔ نفس‌الامری، یا آنچه در نظر مکلف و در علم او ذات عده است. چنانکه در صورتی که عقد در حال وفات مجهوله واقع شود و بعد از آن منکشف شود موت در آنحال، که منشأ تحریم ابدی نمی‌شود، علی الاظهر. به جهت آنکه در حین عقد نه ذات بعل بوده در نفس‌الامر و نه ذات عده. چون مبدأ عدهٔ وفات، حین اطلاع به موت است، نه از حین موت. هرچند شرعاً محکوم است علی الظاهر به ذات بعل بودن.

و اما صحت همان عقد زینب یا فساد آن و لزوم تجدید عقد هرگاه خواسته باشند: پس دور نیست که آن عقد هم با لذات فاسد نباشد. هرچند در ظاهر شرع ثمرات بر آن مترتب نمی‌شود و باید تفریق کرد و انتظار کشید که حقیقت حال معلوم شود، پس اگر معلوم شد که در عده بوده، باطل است و منشأ حرمت ابدی هم می‌شود هرگاه دخول واقع شده است در حال عده. و اگر معلوم نشود، به آن عقد اکتفا نمی‌توان کرد. بلکه باید

بعد انقضای عدهٔ وفات تجدید عقد کرد. و دور نیست که به اخبار زینب بعد از عقد هم توان اکتفا کرد. چون مانعی نیست از برای تصدیق قول او، ومسلمی است و منازعی ندارد. و دلیلی بر بطلان آن عقد بذاته نبود. بلکه بطلان آن مراعی بود تا هنگام ظهور حال. و علی ای حال، اولی در اینصورت (خصوصاً با عدم مأمونه بودن زینب) تجدید عقد نکاح است. و اما حرمت ابدی پس آن دلیلی ندارد.

۲۹۹: سؤال: شخصی در سن دوازده یا بیشتر با شخصی وطی نموده، دخول حشفه در ذهن نیست. آیا می‌توانند که همشیرهٔ یکدیگر را حباله نمایند یا نه؟

جواب: مفعول همشیرهٔ فاعل را می‌تواند بگیرد هرچند تمام عضو داخل شده باشد، علی الاشهر الاظهر. و بر فاعل حرام است همشیرهٔ مفعول اتفاقاً در صورتی که تمام حشفه داخل شده باشد، و علی الاشهر الاظهر هرگاه بعض حشفه داخل شده باشد. پس همینکه داند که بعض حشفه داخل شده، حرمت حاصل می‌شود. هرچند در سایر مواضع (مثل وجوب غسل) معیار دخول تمام حشفه است. و امّا هرگاه شک در مطلق ادخال داشته باشد، پس در آنجا حرمت ثابت نیست مطلقا.

۳۰۰: سؤال: آیا ناظر به نامحرم تا چه قدر از مسافت، آثم می‌باشد؟.

جواب: مقداری از برای آن معین نیست، وحد آن رؤیت بدن او است. و امّا دیدن شبح آن از دور مضر نیست.

۳۰۱:سؤال: هرگاه از بالای حایلی مثل چادر شب که بدنش نمایان نباشد و لذت ببرد یا نبرد، چه صورت دارد؟.

جواب: در صورت عدم تلذذ اشکال در جواز نیست. و امّا با وجود تلذذ در صورتی که حجم بدن را حکایت کند مشکل است. بلکه صورتی ندارد.

۳۰۲: سؤال: آیا زن پیر و جوان خیمه نشین و دهقان که مطلقا پروای حرف زدن و رو گرفتن ندارند، کسی با ضرورت یابی ضرورت با ایشان حرف زند، یا به صورت ایشان نگاه کند به لذت یابی لذت، چه صورت دارد؟ به تفصیل بیان فرمایند..

جواب: هرگاه در نظر، ریبه و خوف وقوع در معصیت باشد، یا به قصد تلذذ باشد، جایز نیست. خواه پیرو خواه جوان و خواه اهل بادیه و خواه اهل بلدان و خواه اهل ذمّه و خواه اهل اسلام و خواه محرم و خواه نامحرم. و هرگاه ریبه و قصد تلذذ نباشد، نظر کردن به «قواعد نسوان» یعنی پیران ناامید از تزوج و حصول لذت از ایشان، جایز است

نظر مطلقا. و همچنین بـه اهل ذمّه و محارم نسوان به غیر عورت. و امـا زنان جوان اهل بادیه و دهات بدون قصـد تلذذ و ریبه: ظاهر در آنها نیز عدم جواز اسـت. هرچند موافق علتی که از بعضی اخبار ظاهـر می‌شود، جواز است.[1] و علت مذکوره ایـن است که اگر ایشان را منع کنی، منع پذیر نمی‌شوند. لیکن اشکال هست در جواز اعتماد بر آن علت. و به هر حال امر در صـورت و دست و پا آسانتر است، چون در مسأله خلاف عظیم است ولیکن اظهـر در نظر حقیـر منع اسـت در مطلق نـامحرم. و اینکـه مکرر انسـان مبتلی می‌شود و آنهـا منع پذیر نمی‌شونـد، چارهٔ آن همین است که هر وقـت اتفاق افتد، روی خود را بگرداند. و نظری که غفلتاً اتفاق افتد، در آن حرجی نیست.

۳۰۲مکرّر:سؤال: بعضی از زنـان هستند که متعه کـردن ایشان با واسطـه ممکن نمی‌شود بلکه موقوف است به مراوده، از قبیل نگاه کردن به غمزه و اشاره و حرف زدن و شعر خواندن. آیـا کسی این امور را تقدیم رسانـد تا به آن ثواب برسد یـا آن ثواب به این گناه نمی‌رسد.

جواب: مرتکب معصیـت شدن به امید اینکه بـه ثوابی برسد از تسـویلات شیطان و مخالفت خداوند دیّان است.

۳۰۳:سؤال: هرگـاه شخصی صاحـب شوقی از حلیلهٔ خـود پاره[ای] شوخـی‌ها و اختلاطها توقع نماید، و او به اعتبار شـرم یا سستی یا غلبهٔ خواب در شب از امر او تجاوز کند. آثمه است یا نه؟

جواب: بر زن واجب است اطاعت شوهر در هرگونه استمتاعی که شرعاً جایز است، مگر عذر شـرعی داشته باشد. و ظاهـر فقها این است که در وطی دبـر رضای زن شرط نیست بنابر مشهور اقـوی که جواز آن است با کراهت و از بعض اخبار ظـاهر می‌شود که رضای زن شرط است و دلالت آن محل اشکال است و قـائلی هم به آن ندیدم و در ترک واجب گناه حاصل می‌شود.

۳۰۴:سؤال: موجب و قابل در عقد نکاح دوام یا متعه (یـا سایر عقود) می‌تواند یک نفر شد؟ یا دو نفر باید باشند؟.

جواب: بلی اشهر و اظهر جواز است.

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب مقدمات النکاح، باب ۱۱۳ ح ۱.

۳۰۵ :سؤال: هرگاه ناکح از قبل منکوحـه وکیل شده ایجاب را واقع سازد. و از قِبل خود شخصی دیگر را، یا منکوحه را وکیل نماید. جایز است یا نه؟

جواب: ظاهر جواز است در هر دو.

۳۰۶ :سؤال: مهر سنت را به پول این زمان بیان فرمایند.

جواب: مهر سنـت دویست و شصت و دو مثقـال و نیم پـول نقرهٔ سکه دار اسـت به مثقال صرافان.

۳۰۷ :سؤال: شخصی زنـی گرفتـه و در مدت ده دوازده سـال تصرف ننمـوده. زن مدعی عنن و زوج مدعی اینکه عیب از تو است. آخرالامر به وساطت وسعی جمعی راضی به طلاق شده و آن زوجـه را مطلقه ساخته، و ارادهٔ تزویج دختـر دیگر نموده، و در ضمن عقد شـرط کرده که «هرگـاه در مدت یک سـال آن دختر را تصرف نکند، عقـد منفسخ باشد». آیا بعد از یک سال بر فرض عدم تصرف و ثبوت عنن محتاج به رجوع به مجتهد، و مرافعه، و مهلت به فصول اربعه، هست؟ یـا آنکه بعد از انقضای سال عقد منفسخ و زوجه سرخود است که به هرکی خواهد توانـد شوهر کند ؟. و در مدت این سال با وجود عدم قدرت بر تصرف، آیا نفقه و کسوهٔ آن دختر بر آن زوج لازم است یا نه؟

جواب: ظاهر ایـن است که این عقـد از اصل باطل اسـت. و نه حاجت بـه مرافعه و معاملهٔ عنن دارد، و نه به طلاق. ولکن احوط آن است که صیغهٔ طلاق بر او جاری کند.

۳۰۸ :سؤال: مردی چهـار زن به عقـد دوام داشته و به علـت عدم علـم به حـرمت خامسـه، و عدم اطلاع عاقـد به زوجات اربع، زنـی دیگر به عقد در آورده و بـه او تصرف نموده. بعد شنیده که زن خامسه حرام است. الحـال می‌خواهد که یکی از زوجات اربعهٔ سابقـه را مطلقه نمایـد. آن زن معقودهٔ خامسه را (بعـد از طلاق یکی از اربعـه و انقضای عده) می‌تواند عقد کند؟ یا حرام مؤبد است؟.

جواب: بلی جایز است کـه بعد از انقضای عدهٔ مطلقه، خامسه را ثانیاً به عقد جدید درآورد.

۳۰۹ :سؤال: زید زوجهٔ خود را طلاق دهد. و در حضور حاکم شرع اعتراف نماید که دخل به او نکرده. و عمرو بدون رعایت مدت عـده زوجهٔ مزبوره را عقد نماید و به تصرف درآورد. و بعد از آن زید حـاضر شود و بگوید کـه من دخل کرده بودم و در حضـور حاکم شرع نظـر به اینکه خجـالت می‌کشیـدم که بگویـم که بدون مقـدمات عروسـی دخول

کرده‌ام، انکار کردم، و پیش از طلاق در حضور چند نفر اقرار در این خصوص کرده بودم که بالفعل شاهد بر اقرار اولی می‌باشند. آیا قول، قول زوج اول است با یمین او؟ یا قول، قول زوجه است با یمین او؟ و اقرار اولی اعتبار دارد یا اقرار ثانی که در حضور حاکم شرع نموده؟

جواب: هرگاه زوج و زوجه قبل از طلاق هر دو معترف به عدم دخول بوده‌اند و طلاق واقع شده، عقد عمـرو صحیح و لازم است. و ثبوت اقرار به دخول به بینـه نفعی به حال زید ندارد. [زیرا] اقرار بر غیر است. و د عوی زید یا متوجه عمرو می‌شود یا متوجه زوجه. هرگـاه متوجه عمـرو می‌شود (چنانکـه گفتیم) محض اثبـات آن اقرار ضرری بـه عمرو نمی‌رساند. چون عقد او محکوم به صحت است و اقرار بر غیر مسموع نیست. و همچنین هرگاه دعوی متوجه به زوجه شود. بلی هرگاه ادعای علم بکند بر عمرو که «تو علم داری که مدخولهٔ مـن بود، و به سبب دخول تو در عده بر تو حـرام ابدی است» و غرض او این باشد که شاید به سبب نکول زوجه مستخلـص شود و بعد دعوی را با زوجه هم به همین نحو بکند و بر فرض نکول او عده رجعیه ثابت شود و در عده رجوع کند. در این صورت‌ها (همه) قول عمرو و زوجه مقدم است با یمین.

۳۱۰ سؤال: مقدار نفقهٔ زوجه که بر زوج لازم است چه چیز است؟ آیا در شرع حدی برای آن هست یا نه؟

جواب: مشهور میان علمـا این است که حـدی از برای آن نیست و موکـول است به عرف و عادت. به جهـت اطلاقات آیات[۱] و اخباری[۲] که امـر شده است در آنها بـه انفاق زوجه. و در فهم الفاظی که «حقیقت شرعیه» ندارند رجوع به عرف می‌شود. و مشهور این است که ملاحظهٔ متعارف حال زوجه می‌شود، نه متعارف حال زوج. و شیخ(ره) در هر دو مقام مخالفت کرده و در **خلاف** گفته است که «مقدار آن مدی است از طعام که دورطل و ربعی بـاشد» [و ادعای اجماع بـر آن کرده است] و ابـن ادریس انکار بلیغ کـرده و گفته است کـه غیر شیـخ کسی به آن قـائل نیست، و اجمـاعی و روایتـی در آن نیست. و در **مبسوط** اعتبار حـال زوج کرده و گفته اسـت که اگـر زوج مالدار اسـت در روزی دو مد می‌دهد، و اگر پریشـان است یک مد، و اگر متوسط است یـک مد و نصفی. و اقوی قول

۱- آیه‌های ۳و۱۹و۳۴ سورهٔ نساء، و ۲۲۹و۲۳۳ سورهٔ بقره، و ۶و۷ سورهٔ طلاق.
۲- از آن جمله اخبار باب ۱ و۲، از ابواب النفقات، وسائل: ج۱۵.

مشهور است. و دعوی اجماع شیخ (با وجودی کـه شریکی از برای او ظاهر نیست سوای ابن براج که از او موافقت مبسوط نقل شده) معـارض است به ظاهر دعوی ابن ادریس، و این اقوی از آن است. به جهت شهرت خلاف آن.

و حسنهٔ شهاب بن عبد ربّه[1] که اشعاری دارد به تحدید بـه مدّ، دلالت آن بر وجوب، واضح نیست. و همچنین روایت زید شحام که اشعاری دارد به تحدید به مدین از تمر،[2] و قائلی به آن هم نیســت. و در این دو حدیث امام(ع) فرموده که «ما قوت عیالمان را چنین می‌دهیم» و شاید متعارف آن زمان آن قدر بوده.

و اما دلیل اعتبار حال زوج: پـس شاید آیهٔ کریمهٔ لینفق ذوسعة مـن سعته و من قُدر علیه رزقه فلینفق ممّا آتاه الله»[3] باشد. و دلالت آن نیز ممنوع است، زیرا که مرجع ضمیر مطلقات و حاملات و مرضعات اولاد مطلّق ، است . و حمل آن بر مطلق زوجه احتمال مرجوحی است. و حمل آن بر «مطلق انفاق واجب النفقه» نیز تمام نیست، به جهت عدم وجوب نفقه بر مطلق معسـر، پس «امر» بر حقیقت خود بـاقی نیست. و مع هذا منافـاتی ندارد باملاحظهٔ حال زوجه، یعنـی کسی که می‌تواند که به موافق حـال زوجه انفاق کند پس انفاق کنـد به قدری کـه خدا به او داده اسـت، و اما صاحـب وسعت پس انفاق بکند از وسعت به قدر خود حال زوجه. و اشاره دارد به آن، آیهٔ بعد که «ولا یکلّف الله نفساً الاّ ما آتاها». آیه منافات ندارد با اینکه هـر قدر که عاجز باشد از آن، در ذمّهٔ او باقی مانـد، تا وقتی که وسعـت بهم رساند قضـا کند. چنانکـه اشاره دارد به آن، آیهٔ بعـد که فرموده «سیجعـل الله بعد عسر یسراً». با وجود اینکـه وجوب آن بر تقدیر عسر هـم ثابت نیست.

و در این مقام اشکالی هست. و آن این است که احادیث بسیار وارد است در نفقه که آنچه واجب است سیر کردن زوجه و پوشاندن او از عریانی[است]. و کسی عمل به ظاهر اینها علی الاطلاق، نکرده. و ممکن است حمل آنها بر معسر. چنانکه در اخباری که «من قدر علیه رزقه فلینفـق ممّا آتاه الله»[را] تفسیر کرده‌اند، که فرمـوده‌اند «اذا انفق علیها

۱- همان مرجع: باب ۲ح ۱.

۲- همان مرجع: باب ۱.

۳- آیهٔ ۷ سورهٔ طلاق.

مایقیم ظهرها مع کسوة والاّ فرّق بینهما»[۱]

والحاصل: اسلم این است که با یسر ملاحظهٔ متعارف حال زوجه شود. و با عسر انفاق کند به قدری که مقدور او است. و شامل اطعام و اکساء و اسکان و اخدام و آلت تنظیف و شانه و صابون و امثال اینها همه هست، به حسب متعارف حال زوجه با ملاحظهٔ بلد و زمان و فصول. پس گاه است که در بلدی گندم می‌خورند و در دیگری برنج و در دیگری خرما. و همچنین در نانخورش و جامه، پس گاه است که میوه باید گرفت و گاه است که رخت پنبه دار ضرور است و گاه است که لحاف هم ضرور است و گاه است آتش و کرسی ضرور است و همچنین فرش و زیرانداز و زیر سر و غیر ذلک. بلکه ثیاب تجمل هم در صورت تعارف ملحوظ است. و هرگاه اهل خدمت کردن باشد خادم ضرور نیست، مگر اینکه مریضه باشد یا عاجز شود. و هرگاه اهل خدمت کردن نباشد خادم ضرور است. و ظاهر این است که معتبر در این، عادت امثال او است در وقتی که در خانهٔ پدر بوده، نه به ملاحظهٔ آنکه رفعت شأن بهم رسانید وقتی که به خانه شوهر آمد. و ظاهر این است که یک خادم کافی است و محتمل است که هرگاه در خانهٔ پدر اهل آن بوده که بیش از یک خادم داشته باشد بر او لازم باشد. زیرا که این هم داخل «معاشرت به معروف» است.

۳۱۱ :سؤال: هرگاه زید زوجهٔ خود را در عدهٔ رجعیه به عقد تمتع عقد کند، آیا عقد صحیح است یا باطل؟ و بر فرض بطلان، آیا در معنی رجوع است یا نه؟-؟.

جواب: بدان که نکاح در عدهٔ رجعیه صحیح نیست، نه متعه و نه دوام. و ظاهراً در مسأله هم خلافی نیست. هرچند بعض عبارات علما موهم صحت است. و بعض افاضل معاصرین هم فتوی به صحت می‌داد، اما چنان نیست. بلکه بعد تأمل ظاهر می‌شود که مراد ایشان چیز دیگر است. و اما تحقق رجوع به سبب آن: پس اگر با علم به بطلان قصد رجوع هم ندارد پس شکی نیست که رجوع هم حاصل نمی‌شود. و اگر قصد رجوع کند رجوع حاصل می‌شود[و] بر آن عقد غیر از رجوع ثمرهٔ دیگر مترتب نمی‌شود و مهری به سبب آن لازم نمی‌شود.

و هرگاه مقلد کسی باشد که رأی او صحت عقد باشد، پس به مقتضای رأی مجتهد

۱- همان مرجع: باب ۱.

خود عمل می‌کنـد، و ثمرات عقد بر آن مترتب مـی‌شود. و هرگاه جاهل مسـأله باشد و گمان کند که عقد صحیـح است و قصد عدم رجوع به عقد سابق نداشتـه باشد (هرچند قصد رجوع هم نداشته باشد) پس در آن اشکال است. و اظهر در نظر حقیر این است که رجوع به آن حاصل مـی‌شود، و به زوجیت سابق بر می‌گـردد. و در این مطلب رساله‌ای علی حده در غایت دقت نوشته‌ام هر کی خواهد، به آن رجوع کند.

۳۱۲:سؤال: زینب زوجه عمرو در مدت مزاوجه در خانهٔ عمرو بوده، و حال بر عمرو ادعای چند سال معین کسوه و نفقه می‌نمایـد. و عمرو ادعا می‌نماید که نفقه و کسوه را داده. و زوجه و زوج هر دو از اثبات عاجز می‌باشند. آیا قسم بر زوج است؟ یا زوجه؟.

جواب: مرافعه کردن و قسم دادن شأن مجتهد عادل اسـت. هر کس قسم می‌تواند داد، می‌داند که قسم متـوجه کدام می‌شود. دیگر فایدهٔ استفتـاء چه چیز است؟. و اگر غرض دانستـن مسألهٔ علمـی است بـدون عمل، پس بـاید دانست کـه اصل مسـأله از مشکلات است. و دور نیست که در صورتی کـه زوجه تمکین به زوج داده و در خانهٔ زوج باشد و زوج هم غایـب نباشد، قول زوج مقدم است با یمین. و هرگـاه زوج غایب باشد در آن زمانی که نزاع دارند در نفقهٔ آن زمان، قول زوجـه مقدم باشد با یمین. و الحاصل: در هرجا که از برای حاکم ظاهر و راجحی به دست باشد، ظاهر را مقدم دارد. و هرجا نباشد «اصل عدم انفاق» را مقدم می‌دارد با یمین.

۳۱۳:سؤال: هرگاه زوج نفقه به زوجه داده به مظنّهٔ آنکه واجب النفقه است. و زوجه هم قبول نموده به علت اینکه خود را مستحق نفقه دانسته. و بعد کاشف به عمل آمده که علاقـه زوجیت بینهما مـرتفع بوده. در اینصورت زوج رجـوع می‌توانـد کرد به زوجـه به استرداد نفقه یا نه، با وجود اینکه نه زوج قصـد رجوع به عوض داشته و نه زوجه قصد رد عوض. و اصل هم عدم شغل ذمّگی است.

جواب: ظاهـر این است که در صـورت مزبوره زوج تـواند استرداد نفقه کـرد. چون عوض که تمکین زوجـه بوده فاسد بوده. و نفقه در مأکـول و مشروب و آلات تنظیفی که غالبـاً بایـد تلف شـود، از باب تملیک اسـت. و در اخدام و اسکـان، از باب امتـاع است بلااشکال. و در کسوه نیز از باب امتاع اسـت، علی الاقوی. امّا تملیک: پس آن در معنی عقد معاوضه است و فساد احد عوضین مستلـزم بطلان معاوضه است. و جهل به بطلان یا به فساد عـوض منشأ صحت نمی‌شود. پس رجـوع می‌کند به عوض خود هـرگاه باقی

است. و به عوض آن اگر تالف است.

و اما زوجه: چون عوض آن که تمکین است علی الاطلاق قیمتی ندارد، بلکه آنچه ثابت است که عوض دارد تمکین زوجهٔ دائمه است به عقد صحیح، او نمی‌تواند رجوع کرد به زوج در عوض آن.

بلی بضع او عوض دارد. و عوض او در مانحن فیه مهرالمثل است که به سبب دخول در عقد فاسد ثابت است، همان مستحق مهرالمثل است نه مهر مسمی و نه نفقه. و اما امتاع در کسوه و غیر آن: پس آن نیز در معنی اباحهٔ محضه نیست که مستلزم عوض نباشد، بلکه امتاعی است در عوض تمکین. و ثمره در مواضع بسیار ظاهر می‌شود مابین امتاع و تملیک. و هم مابین اباحه و امتاع. و ثمرات اول بسیار است، و ثمرهٔ ثانی همین قدر کافی است که در اباحه مطلقا عوضی منظور نیست. و در امتاع عوض منظور است. و حقیقت حال امتاع راجع می‌شود به «اذن در انتفاع از عین مادامت باقیة ولم یشأ الزوج تبدیلها بغیرها ولکن بقصد ان یکون عوضاً عن التمکین لامطلقا».

و غایت آنچه در این مقام از جانب منع از استرداد می‌توان گفت این است که زوج به طیب نفس مسلط کرده است زوجه را بر اتلاف مال خود و «النّاس مسلّطون علی اموالهم». و استرداد محتاج است به دلیل. زیرا که زوجه عدوانی نکرده و معصیتی نکرده. و اگر گفته شود که تسلیط او به قصد این است که نفقهٔ زوجه باشد نه مطلقا و هر گاه کاشف به عمل آمد که زوجه نیست پس تسلیط بر وجه نفقهٔ زوجه در واقع نشده».. می گوئیم که آنچه مسلم است تسلیط او است بر اتلاف و اباحهٔ تصرف در آن در حال اعتقاد لزوم نفقه به سبب اعتقاد زوجیت، نه به شرط زوجیت و به اعتقاد به آن و علت اینکه زوجه است نفقه می‌دهد. و انفاق در حال اعتقاد به استحقاق نفقه از راه زوجیت، غیرانفاق به علت استحقاق و اعتقادوجوب آن است از راه زوجیت. و جهت تعلیلیه مغایر است در حکم با جهت تقییدیه.

این منتهای کلام است در استدلال بر عدم جواز استرداد، علاوه بر اصل برائت. و ما دفع می کنیم این سخن را به اینکه: این در وقتی خوب است که مسلّم باشد که مراد زوج اباحهٔ محضه باشد در حال اعتقاد به زوجیت و استحقاق نفقه. و این مسلّم نیست. بلکه جزماً منظور او اباحه بر سبیل نفقه است. و این معنی مستلزم اعتقاد معاوضه است اجمالاً، هر چند متذکر تفصیل معاوضه و عوضین نباشد در آن حال. و ما پیش بیان

کردیم فـرق مابین اباحهٔ محضـه و امتاع را. پس هرچنـد تصریح نشده باشـد که این در عوض حق نفقه است که لازم است در عوض تمکین، ولیکن مستلزم آن است. مثل اینکه کسی در سفری قصد مقصدی دارد که تا آنجا یقیناً هشت فرسخ هست ولکن نمی‌داند و می‌رود به آن سفر. در بین راه معلومش میشود که هشت فرسخ هست. هرچند دو فرسخ مانده باشد به منزل که باید نماز را قصر کند. و مؤید مطلب ما است عموم قاعدهٔ مسلّمهٔ «ما یضمن بصحیحه، یضمـن بفاسده»، وحدیث نبوی مشهور «علی الیـدما اخذت حتّی تؤدیه».[1]

۳۱۴: سؤال: هرگـاه زوجهٔ زید نـاشزه شده، و اما عـالمه نباشـد که نشوز مـوجب سقوط نفقه و کسوه اسـت. و مدت متمادی زوج به او نفقه‌داده‌و بعد ادعا نمـاید بر زوجه که مـن نفقه را بـه قصد قـرض و استرداد عوض، داده‌ام. و زوجـه گویـد که مـن چنان می‌دانستم که مستحق نفقـه‌ام، و یا اینکه تو اباحه نموده‌ای، و اگر مـی‌دانستم که تو به عنوان قرض یا به نیت استرداد عوض، می‌دهی، تصرف در آن نمی‌کردم. آیا در اینصورت زوج تسلط دارد بر زوجه در اخذ عوض نفقه یا نه؟

جواب: از صورت سؤال ظاهـر می‌شود که زوج عالم بوده بـه «عدم استحقاق زوجه نفقه را به سبب نشوز» که در استرداد متمسـک شده است به قرض دادن. و قرض دادن بدون اطلاع مقترض، بـی معنی است. الاّ در مواضع مخصوصه- مثـل انفاق بر صغیر در صورت فقد حاکم، که از مال او بردارد. و امثال آن- پس زوج او را مسلط کرده بر تفویت مال خود. و زوجه مغرور است و به قصد قرض تصرف نکرده که ضامن باشد. وعلم به عدم استحقاق نفقه نداشته که اگر به قصد نفقه خورده باشد غاصب باشد، و بر او واجب باشد رد. و عموم «علی الید ما اخذت» با وجود آنکه ظاهر در بقای عین است لاغیر و محل منع می‌تواند شد در صورت تلف، و وقتی تمام می‌شـود که مالک خود سبب تلف نشده باشد. خصوصاً وقتی که در آن نوع اتلاف، متلف مغرور باشد.

بلی اگر زوج مدعی این بود که «من جاهـل بودم به آنکه ناشزه نفقه ندارد و به قصد نفقه دادم»، و در واقع هم چنین بـاشد، در آنجا ظاهر ضمان بود. چون طـرفین به قصد نفقه داده‌اند و گـرفته‌اند و در نفس الامر استحقـاقی نبوده. چنانکه در صـورت انفاق با

۱- مستدرک الوسائل: ج۲ص۵۰۴، باب اول از کتاب الودیعه.

بطلانْ اصل مزاوجه در نفس‌الامر. چون معاوضه از طرفین بر وجه فاسدی واقع شده بود، و هر دو جاهل به آن بوده‌اند. و تراضی بر اتلاف بر وجه اعتقاد استحقاق واقع شده بوده، نه از بابت اباحهٔ مطلقه. و در مانحن فیه اعتقاد زوجه استحقاق نفقه را و اتلاف به آن قصد با جهالت عدم استحقاق، در برابر «اتلاف زوج مال خود را به تسلیط غیر بر مال خود بر وجهی که موجب اشتغال ذمّه نمی‌شود»، وقعی ندارد.

بلکه اگر زید ادعا کند که من هم جاهل بوده‌ام که قرض دادن بدون اطلاع، صورت ندارد، باز ظاهر این است که نتواند استرداد کرد، به جهت آنکه باز زوج خود سبب اتلاف شده و سبب غرور زوجه شده. هرچند نه به قصد فریب و نقصان داده باشد. و بعد اتلاف مال اصل برائت زوجه از وجوب رد مثل (یاقیمت) است و عموم «علی الید ما اخذت» نیز در اینجا شمول ندارد، به سبب آنچه پیش گفتیم. و همچنین است کلام در صورتی که زوج بگوید بر سبیل قرض داده‌ام و زوجه بگوید که من چنین دانستم که تو اباحه کرده‌ای و بر سبیل اباحه بوده.

تا اینجا کلام در صورتی است که زوج مدعی قبول زوجه قرض را، نباشد. و اما هرگاه ادعا کند قبول زوجه را: هرچند در اینجا اصالت عدم خروج ملک از ملکیت زوج بالمرّه، مرجح تقدیم قول زوج است (در صورتی که مدعی باشد که من به عنوان قرض داده‌ام و تو قبول کرد[ه‌ا]ی و زوجه بگوید که من خبر از قرض دادن ندارم و قبول قرض نکرد[ه‌ا]م بلکه تو اباحهٔ محضه کرد[ه‌ا]ی، یا من گمان می‌کردم که مستحق نفقه‌ام و صرف کرده‌ام) ولکن اصل برائت ذمهٔ زوجه هم مرجح قول او است. و دور نیست تقدیم قول زوج با یمین.

۳۱۵: سؤال: هرگاه یک دفعه نشوز از زوجه به ظهور رسید و بعد زوج به او رجوع نکرد (یا از جهت غیظ یا از جهت آنکه صرفهٔ خود را در آن دانسته) تا معلوم شود که بر نشوز باقی است. آیا در اینصورت حکم به نشوز زوجه می‌شود در جمیع اوقات تا امارات عدم نشوز حاصل شود-؟ یا اینکه در همان وقت ناشزه است، و بعد [از آن] احتیاج به دلیل مجدد دارد-؟.

جواب: همینکه نشوز ظاهر شد نفقه ساقط شد و مستصحب است. و رجوع به نفقه موقوف است بر رجوع زوجه به اطاعت و تمکین تام. به این نحو که اظهار کند اطاعت را. و ضرور نیست در تحقق علم به رجوع، مطالبه کردن زوج تمکین را.

۳۱۶: سؤال: مخالفت امر زوج در هـر باب موجب نشوز است؟ یـا مخصوص است مخالفت در امر وقاع؟.

جواب: منحصر نیسـت نشوز در مخالفـت در وقاع. بلکه نشـوز متحقق می‌شـود به خروج از اطاعت او [در] آنچه خدا بر او واجب کرده. مثل ترک مقدمات استمتاع و خلاف خواهش زوج کردن در تنظیـف و تزیین و آنچه مدخلیت در استمتـاع و لذت بردن از او، دارد. و همچنین متحقـق می‌شود بـه بیرون رفتن از خانـه بدون اذن. و نشوز بـه مجرد «فعل خلاف طاعت» حاصل می‌شود هرچنـد ملکهٔ نشوز حاصل نشود. و خروج نشوز گاه است به مجرد ترک آن فعل، حاصل می‌شود. و گـاه است که موقوف است بر ترک ملکه، مثلاً گاه است یک بار از خانهٔ زوج بدون اذن به خـانهٔ پدر رفته. همینکه برگشت به خانهٔ زوج، رجوع به طاعت می‌شود. و گاه اسـت که مکرر بی اذن شوهر بیرون می‌رود و آن را شیوهٔ خـود قرار داده. پس از بـرای چنین زنی در حـالی کـه در خانهٔ زوج اسـت، نفقه نیست، تا توبه کند و رجوع کند از آن، والله اعلم.

۳۱۷: سؤال: بفرمایند در خصوص زنانی که «قـرن» یا «عقد» یا «رتق» یا آنکه مخرج بول و حیض یـا غایط یکی شده بـاشد، یا زنی که خنثـی باشد. آیا در مجموع اینهـا باید شوهرشان مهر به ایشان بدهند؟ یا آنکه بی مهر فسخ نکاح می‌کند؟.

جواب: در عیوب زن که زوج به سبب آنها مسلط بر فسخ می‌شود، هرگاه زوج قبل از دخول فسـخ کند مهری بـر زوج لازم نیست. و خلافـی در آن (ظاهراً) نیسـت، و دعوی اجماع بر آن شده، و اخبـار هم دلالت بر آن دارد. و اما هرگاه بعد از دخـول باشد (یعنی بعد از دخول مطلع بـه عیب شود و فسخ کند) اشهر و اظهر این است که مهر مسمی در عقد را باید بدهد. بلی هرگاه مدلسی در میان باشد، یعنی کسی عیب آن زن را پوشانیده و تدلیس کرده و او را به شوهر داده (خواه ولی او بـاشد، یا بیگانه) رجوع می‌کند زوج به آن مدلس و مهری که داده پـس می‌گیرد، هرچند آن مدلس خود زوجـه باشد. یعنی آن زوجه در اینوقت مستحق مهر نیست. پس اگر هنوز مهر را نداده به او نمی‌دهد. نه اینکه می‌دهد و پس می‌گیـرد. و هرگاه پای تدلیس در میان نباشد و زوجـه هم مطلع به عیب نباشـد، در اینجا مستحق مهر اسـت و به او رجوعی نمـی‌شود. و این مقتضای قـواعد و اخبار است.

و بدان که: هـرچند ظاهر اطلاقـات اخبار و فتاوی (در جائی که زوج رجـوع به مهر

می کند) این است کـه رجوع بـه تمام مهر می کنـد، لکن جمعی استثناء کـرده‌اند- در صورتی که رجوع می‌شود- در اخذ مهر به زوجه «اقل ما یصلح ان یکون مهراً» یعنی «اقل مایتمول» را، مثل یک غاز پول سیاه. و بعضی استثنا کرده‌اند از برای او اقل مهر امثال او را. چونکه او عوض بضع است. و اشهر و اظهر قول اول است. یعنی عدم استثنای چیزی مطلقا. چون دلیلی بر استثنا نیست. و آنچه گمان دلالت آن کرده‌اند، بی وجه است.

و اما خنثی بودن زوجه: پس آن از جملهٔ عیـوب نیست. چنانکه خنثی بودن زوج هم از جملهٔ عیـوب نیست. و قـول به عیب بـودن آن از برای شیـخ است در دو جـا از کتاب **مبسوط**. و در یک جای دیگر **مبسوط** گفته است که عیب نیست، و همچنین در **خلاف**. و این مختار اکثر اصحاب و موافق اصل و اطلاقات است. و گفته‌اند که آلت رجولیت در زوجه به منزلهٔ انگشت زاید است، و آلت انـوثیت در زوج به منزلهٔ سوراخ زاید است. و اینها هیچکـدام عیب نیستنـد. و وجهی که از بـرای عیب بودن گفتـه‌اند «منشـأ نفرت [بودن]» اسـت، و اینکه «عـلامات ظنی رفـع شبهه و انحراف طبعـی نمی‌کنـد». و این ضعیف است.

و بدان: که این خلاف در خنثای واضح، است، یعنی آنکه به سبب علامات مقرره در شرع حکم به رجولیت یا انوثیت او شده باشد. و الحاصل: خنثی یعنی آنکه آلت مرد و زن (هر دو) [را] داشته باشد، در او رجوع می‌شود بـه علامات، مثل سبقت بول. که در وقت بول کردن هرگاه بول مختص یکی از آنها است، حکم می‌شود به مقتضای آن. یعنی اگر از مخرج رجولیت مـی‌آید مرد است. و اگر از مخرج انوثیت مـی‌آید زن است. و همچنین هرگاه اول از یکی از آنها بیاید باز حکم مـی‌شود به مقتضای آن. و هرگاه از هر دو بیاید، ملاحظهٔ انقطاع بول را بـاید کرد. از هر کدام بعد منقطع می‌شـود، عمل به مقتضای آن می‌شود. تا به آخر آنچه گفته‌اند از علامات.

پس بعد ملاحظهٔ علامات هرگاه حکم شد به رجولیت یا انوثیت، و زوج بودن و زوجه بودن، و عقد و نکاح صحیح شد، آنوقت خلاف کـرده‌اند که آیا محض خنثی بودن، یعنی هر دو آلت داشتن، از عیوب است که منشأ خیار فسخ شود در زن یا مرد-؟ یا نه؟.

و اما خنثای مشکل- یعنی آنکه این علامات در او نباشد و در بول کردن و قطع بول مساوی باشد-: پس ظـاهراً خلافی نیست در بطلان نکاح از اصل. بـه جهت آنکه شرط صحت نکاح این است که مابین مرد و زن باشد، پس تا معلوم نشود نمی‌توان نکاح کرد. و

هر شخصی در نفس‌الامر یا زن است یا مرد و ثالثی نمی‌باشد به حکم آیات قرآنی و اخبار که ظاهراً دلالت دارند بر انحصار. و در **مسالک** تصریح کرده به این معنی. یعنی به اینکه خلاف در خنثای واضح است نـه خنثای مشکل، و از شیخ در **مبسوط** هم نقل کرده که خلاف در خنثای واضح است. و گفته است که: لکـن شیخ ذکر کرده است در میراث که «هرگـاه خنثی زوج باشد یـا زوجه پس میراث بـه او می‌دهند نصف نصیـب زوج و نصف نصیب زوجه را. چنانکه در فرزند نصف نصیـب ذکر می‌دهند و نصف نصیب انثی». و آن در خنثای مشکل است. پـس از اینجا ظاهر می‌شود که زوجیـت خنثای مشکل، صحیح خواهد بود پس بعضی آمده‌اند و حکم اینجا را مبتنی کرده‌اند بر آن، پس خیار فسخ را در صورت ظهور خنثی بودن هم قرار داده‌انـد در خنثای مشکل. و بعد از آن گفته است که: آن سخن در میراث ضعیف است پس امری هم که مبتنی بر آن باشد ضعیف خواهد بود. و خوب گفته است.

و گویا وجه ضعف این سخن در میراث آن است که حکم به زوجه بودن و زوج بودن، سابق بر موت است و فعل مسلم محمول بر صحت است. پس اگر خنثی زوج بوده باید بر تقدیر وضوح حال او زوج شده باشد به سبـب علامات. و همچنین زوجه. پس میراث آنها باید بـر وجهی که حق تعالی در قـرآن قرارداده چنان باشد. و وصف زوج بـودن یا زوجه بودن، بعد مرگ عارض نمی‌شود که امر آن مشتبه باشد و داخل خنثای مشکل باشد تا[1] حکم نصف نصیبین باشد.

بلی، تصحیح این فرض را می‌توان کرد در مثل غرقی و مهدوم علیهم هرگاه زوجین هر دو صاحب آلت رجولیت و انوثیت بـاشند و نشناسیم که کدام زوج بوده و کدام زوجه. که در اینجا مـی‌توان هر یک را نصـف نصیبین بدهیم. و امـا این سخن در ما نحـن فیه جاری نمی‌شود. زیرا که در آنجا (بر فرض شمول ادله دادن نصف نصیبین مرزوج و زوجه را) می‌توانستیم بنا را به صحت تزویج بگـذاریم (بنابر حمل فعل مسلم بر صحت) و از آن جهت نصـف نصیبین را بدهیـم. و در ما نحن فیه تـا به حال بنـای کار برجـائی نشده و مزاوجه مستقر نشده، و وقت استعلام صحت و فساد باقی است.

و موقوف بودن استقرار بـر استعلام حال به رجوع به علامات، منافـاتی با حمل فعل

۱- در نسخه: و داخل خنثی بودن مشکل باشد.

مسلم بر صحت، ندارد. زیرا که حمل فعل مسلم بر صحت در وقتی است که مدعی در برابر نباشد. و الحال مدعی موجود است. می‌خواهیم بدانیم که در نفس‌الامر عقد صحیح است یا نه. و بدون استعلام رجولیت و انوثیت، حکم به صحت مزاوجه نمی‌توان کرد. و بعد از ملاحظهٔ علامات هرگاه خنثای واضح شد، حکم به مقتضای آن می‌شود. و اگر خنثای مشکل شد، حکم به بطلان می‌شود. و دیگر ثبوت خیار معنی ندارد. زیرا که ثبوت خیار موقوف است بر صحت عقد.

و آنچه مذکور شد حکم فسخ زوج بود. و اما هرگاه زوجه فسخ کند نکاح را به سبب عیوب مرد، و دخول نشده باشد: پس مستحق مهری نیست. و همچنین هرجا که فسخ از جانب زوجه باشد. مگر در عنن زوج که زوجه مطالبهٔ نصف مهر می‌کند علی الاقوی و همچنین هرگاه زوجه فسخ نکاح کند به سبب خصی بودن زوج مستحق مهر است بالتمام با دخول. و هرگاه با او خلوت کند بدون دخول، پس ظاهراً در اینوقت در ثبوت نصف مهر اشکالی نیست و اشکال در نصف دیگر است. و آن محتاج است به تأمل.

۳۱۸:سؤال: عدهٔ متعهٔ مدخوله که حیض می‌بیند (هرگاه مدت او تمام شود، یا زوج مدت او را ببخشد) چه چیز است؟ و همچنین عدهٔ آنکه حیض نمی‌بیند ولکن در سن کسی است که حیض می‌بیند-؟.

جواب: اما از مسأله اولی: پس در آن چهار قول است. و اشهر و اظهر آنها دو قول است: یکی آنکه «عدهٔ او دو طهر است». و علامه در **مختلف** [این قول را] نسبت به اشهر داده، و آن مختار مفید و سلاّرو ابن ادریس است. دوم آنکه «عدهٔ او دو حیض است». و این مختار شیخ و ابن براج و محقق و علامه است در بسیاری از کتابهای او، و شهید در **لمعه**. و در **مسالک** این را گفته است که اشهر بین‌الاصحاب است. و همچنین محقق در **نافع** و بعضی دیگر هم نسبت داده‌اند این را به اشهر.

و اظهر این قول دوم ا ست. به دلیل استصحاب حرمت، و به دلیل **صحیحهٔ** زراره «قال سألت ابا جعفر-ع- ماعدة المتمّتعة اذامات عنها الذی تمتع بها؟ قال: اربعة اشهر و عشراً. الی ان قال: وعدّة المطلقة ثلاثة اشهر، و الامة المطلقة علیها نصف ما علی الحرّة و کذلک المتعة علیها مثل ما علی الامة».[1] به ضمیمهٔ احادیثی که دلالت می‌کند بر اینکه

۱- وسائل: ج۱۵، ابواب العدد، باب ۵۲ح۲.

عدهٔ امه دو حیض است، مثل **صحیحهٔ** محمدبن مسلم «عن الباقر-ع- قال عدة الامة حیضتان، وقال: اذا لم تکن تحیض فنصف عدة الحر»[۱]. و **صحیحهٔ** عبدالله [بن] مسکان از سلیمان بن خالد عن الصادق(ع).[۲] و صحیحهٔ محمدبن قیس عن الباقر(ع).[۳]

ولکن بر این استدلال وارد است **اولاً** اینکه **صحیحهٔ** زراره دلالت دارد بر تشبیه عدهٔ متعه در شهور به عدهٔ امه، نه در حیض و طهر. هرچند ممکن است دفع آن به اینکه اعتبار به عموم کلمه«ما» است نه خصوص محل، با وجود اینکه در اخبار وارد شده است «متعه‌ها به منزلهٔ کنیزهایند».[۴] ولکن بعد خالی از اشکال نیست. و **ثانیاً** اینکه «قول به اینکه عدهٔ کنیز دو حیض است» قول ابن جنید است و آن نادر است. و مشهور این است که عدهٔ کنیز دو طهر است. چنانکه **حسنهٔ** زراره (به ابراهیم بن هاشم) دلالت دارد بر آن «عن الباقر-ع- قال: سألته عن حرّ تحته امة، او عبد تحته حرة، کم طلاقها و کم عدتها؟ فقال: السنّة فی النساء فی الطلاق، فان کانت حرة فطلاقها ثلاثاً و عدتها ثلاثة اقراء، و ان کان حرّ تحته امة فطلاقه تطلیقتان و عدتها قرئان».[۵]

و ظاهر این است که مراد از «قرء» طهر باشد به قرینهٔ مقام، چون مراد از «ثلاثة اقراء» سه طهر است و به سبب اخبار بسیار که تفسیر کرده‌اند قرء را علی الاطلاق به طهر[۶]. پس باید حمل کرد قول ابن جنید را بر اینکه مراد دخول در حیض دوم است به جهت تحصیل علم به انقضای طهر. و شاید سرّ اینکه دو طهر قرار یافته با آنکه مقتضای قواعد و اخبار ایشان در این امور تنصیف است در رقّ نسبت به حر، عدم امکان حصول علم است به نصف طهر الاّ به تمام آن، پس دو طهر اعتبار شده است. بلی می‌توانیم با قطع نظر از صحیحهٔ زراره به سبب اجمال آن، استدلال کنیم بر مختار به **صحیحهٔ** اسماعیل بن الفضل الهاشمی طولانی که در آنجا درج است که عبدالملک بن جریح گفت که «عدهٔ امه دو حیض است» و حضرت صادق(ع) تصدیق او کرد.[۷] و از کتاب **بحارالانوار** نیز نقل شده حدیث **صحیحی** از کتاب حسین بن سعید که دلالت دارد بر اینکه عدهٔ او دو حیض

۱و۲و۳- همان مرجع: باب ۴۰ح۳، ۴، ۵.
۴- همان مرجع: باب ۵۲ح۲.
۵- همان مرجع: باب ۴۰ح۱.
۶- همان مرجع: باب ۱۴ح۱- تا-۹.
۷- وسائل: ج۱۴، ابواب المتعة.، باب ۴ح۸.

است.[1] و همچنین عیاشی در تفسیر خود از ابی بصیر روایت کرده از حضرت باقر(ع) در روایت زراره در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «فما استمتعتم»[2] که آن حضرت فرموده «عدتها حیضتان».[3]

و اما دلایل قول مفید و اتباع او: پس همان صحیحهٔ زراره است به ضمیمهٔ حسنهٔ زراره که گذشتند. و بر این وارد است که تفسیر مطلق «قرء» در اخبار موجب ارادهٔ طهر در خصوص اینجا نمی‌شود. زیرا اقوی این است که قرء مشترک لفظی است میان طهر و حیض. پس تفسیر آن علی الاطلاق به احد هما غیر ظاهر الوجه است. و این قرینهٔ این است که مراد در این تفسیرها تفسیر لفظ قرئی است که در آیهٔ «ثلاثة قروء» وارد شده است. و تفسیر آن به طهر در آنجا مستلزم ارادهٔ آن نیست در اینجا. و مجرد سیاق حدیث و قرینهٔ مقام در حسنهٔ زراره که دلالت دارد بر ارادهٔ طهر، مقاومت نمی‌کند با احادیث معتبرهٔ متعدده، یعنی صحیحهٔ اسماعیل بن الفضل، و امثال آن. پس ترجیح با قول شیخ است. چنانکه احتیاط هم مقتضی آن است.

و اما باقی اقوال-که یکی اعتبار یک حیض است، و یکی اعتبار یک حیض و نیم-: هرچند به مقتضای قول اول احادیث معتبرهٔ بسیار هست.[4] و بر طبق ثانی هم حدیث **صحیح** هست.[5] لکن چون مقاومت نمی‌کنند با ادلهٔ مشهور، لازم است تأویل آنها، یا طرح آنها.

و اما جواب از مسأله ثانیه: پس عدّهٔ آن چهل و پنج روز است. و خلافی در آن نیست، و جمعی دعوی اجماع بر آن کرده‌اند. و اخبار هم دلالت دارد بر آن.[6] و فرقی مابین آزاد و کنیز نیست، و ظاهراً خلافی در این هم نباشد.

۳۱۹و۳۲۰:سؤال: زید زینب را به عقد دائمی خود در آورده و دخل نموده. و متعاقدین را یقین حاصل بود که زینب خالی از مانع و مطلقه به طلاق صحیح است. و ناکح قبل از عقد از زوج اول زینب استماع نمود «من زینب را مطلقه ساخته‌ام». و چندی

۱- بحار: ج۱۰۳ ص۳۱۵ ح ۲۰.
۲و۳- آیهٔ ۲۴ سورهٔ نساء- وسائل ج ۱۴، ابواب المتعة، باب ۲۳ح ۶.
۴- وسائل: ابواب المتعة، باب ۲۲ح ۱و۴و۶و۷.
۵- وسائل: ج ۱۵، ابواب العدد، باب ۵۲ح ۱. و باب ۵۳ح ۲.
۶- وسائل: ج ۱۴، ابواب المتعة، باب ۲۲.

بعد از آن، جمعی ادعا نموده[اند] که ما علـم داریم که زینب ذات بعل و بر زوجیت زوج اول باقی است به علت آنکه زوج اول عمرو را در تطلیق وکیل نموده [بود] و عمرو اجرای صیغهٔ طلاق ننمود. و عمرو نیز به عدم اجرای صیغهٔ طلاق معترف [است]. و جمعی دیگر را ادعا آنکه اعتراف به تطلیق زینب را از زوج اول استماع نمودیم.

و به این جهت اضطـراب و تشکیکی فی‌الجمله بهم رسیده. اما متعاقـدین بر عقیدهٔ اول باقی‌اند.

و علی هذا بیان فرمایند که تکلیف زید چیسـت؟ آیا تا علم قطعی به فساد عقد برای زید بهم نرسد، حکم به زوجیت زینب از برای زید باقی است و احکام متعلقه به زوجیت از برای طرفین ثابـت است یا نه؟ و حکم صورت طریان شـک، حکم صورت علم دارد یا نه؟ و بقای زوجیت اول اصل اسـت یا صحت عقد ثانی. و چنانچه احـد هما را علم به بقای زوجیت اول و فساد عقد ثانی بهم رسد دون دیگری، باید هر دو ملتزم فساد شوند؟ یا هـر یک مکلـف‌اند بـه علم خود؟. و بـر فرض فسـاد عقد (چـون بر ذات بعـل است و متعاقدین جاهل به بقای زوجیت اول بوده‌اند، و دخل هم اتفاق افتاده) زینب حرام مؤبد می‌شود بر زید یا نه؟

و بنابـر حرمـت مؤبد، حـرمت به جهـت نص صحیـح است؟ یا بـه سبب «قیـاس بر معتده»؟. و اولویت حکم در ذات بعل [در قیاس به معتـده] مسلّم است یا نه؟ با وجود آنکه احتمال می‌رود که علت حکم در معتده مبالغـه در منع باشد تا موجب زیادی جرأت مکلفین نشـود، بخلاف ذات بعل کـه احدی راجرأت عقـد بر ذات بعل نیسـت، اما [در] معتده چون عـلاقهٔ زوجیت سست شده و مشـرف به زوال شده جرأت عقـد بر او از برای مردم هست، و علاقه در ذات بعل مستحکم اسـت کسی را جرأت عقد بر او نیست. لهذا شرع مقدس از جهت ردع مکلفین و منع ایشان، در معتده حکم به تأبید حرمت نموده. و این احتمال اگرچه بعید است ولیکن از جهت بطلان قیاس کافی است یا نه؟

جواب: اصل صحت نکاح متعاقدین است. و استصحاب زوجیت سابقه منقطع است به قول و فعل و اقرار زوجیـن مسلمین. و قول آن جمعی که می‌گویند «مـا علم داریم به ذات بعل بودن زینب به علت مذکوره»، مسموع نیست.

اما اوّلا: پس به جهت آنکه مرافعه میان زوجیـن رو نداده، و دعوائی با هم ندارند که به بینه رجوع شود، هرچند شهود عدول باشند. و **ثانیاً**: به جهت آنکه عدم اجرای عمرو

صیغهٔ طلاق را دلیل عدم اجرای صیغهٔ طلاق مطلقاً، نمی‌شود. خصوصاً با اعتراف زوج سابق به طلاق گفتن و گفتن جماعت دیگر که «ما از زوج سابق شنیدیم اعتراف به طلاق را»، خصوصاً با بقای زوجین بر اعتقاد خود. بلکه در صورت حصول شک از برای متزاوجین در صدق جماعت مذکوره (که گفتند ما می‌دانیم زینب ذات بعل است به علت مذکوره) نیز زوجیت باقی است. چون بر وجه صحیح منعقد شده و بطلان آن معلوم نشده و در صورتی که احدهما را علم بهم رسد به فساد عقد دون آخر، هر یک مکلف‌اند به اعتقاد خود. و اما هرگاه از برای هر دو علم بهم رسد به فساد عقد پس شکی در بطلان عقد نیست.

و اما اینکه جایز است به عقد جدید مزاوجه کنند یا اینکه حرام مؤبد است: پس چون دخول واقع شده، اشکال بهم می‌رسد. و آنچه متأخرین علما به آن متمسک شده‌اند که «چون نکاح به ذات عدهٔ رجعیه با دخول، منشأ حرمت ابدی است، پس باید در ذات بعل هم حرام مؤبد شود به طریق اولی»، در نظر حقیر محل اعتماد نیست، و اولویت ممنوع است و قیاس باطل است. و اجماعی هم در مسأله نیست. بلکه از علامه(ره) در تحریر **ظاهر** می‌شود که این فتوای علمای ما در این خصوص نبوده است تا زمان علامه. و علامه و ما بعد او از متأخرین گفته‌اند «در آن دو وجه است»، و نگفته‌اند «دو قول است». و وجه الحاق را، اولویت قرار داده‌اند. و وجه عدم را، منع اولویت.

و اما اخبار در مسأله: پس آن بسیار است.[1] بسیاری از اخبار دلالت دارد بر حرام ابدی که چند حدیث آن موافق است.[2] و روایتی هم در **قرب‌الاسناد** از علی بن جعفر روایت شده که دلالت دارد بر آن.[3] و صاحب کفایه گفته است که آن در نزد من به منزلهٔ صحیح است، و ظاهر این است که وجه آن این است که عبدالله بن جعفر حمیری ثقهٔ جلیل که از اعاظم مشایخ است روایت کر ده است از عبدالله بن حسن از علی بن جعفر، و عبدالله بن حسن هرچند مهمل است لکن ظاهر این است که از جملهٔ مشایخ اجازه است، و آن روایت را از کتاب علی بن جعفر ثقهٔ جلیل روایت کرده است. و ظاهر این

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۱۶، وج۱۸ باب ۲۷ از ابواب حدالزنا.

۲- کذا.

۳- همان مرجع: ح۹.

است که مشایخ اجازه معتمدند. و «شیخ اجازه بودن» به منزلهٔ توثیق است، بلکه بعضی آن را بالاتر از توثیق دانسته‌اند. و طایفه‌ای از اخبار هم دلالت بر عدم حرمت دارند، که از جملهٔ آنها دو حدیث صحیح عبدالرحمن بن الحجاج است. و لکن دلالت آنها محل مناقشه هست.

و به هر حال: آنچه اقوی و اظهر است در نظر حقیر، این است که نکاح به ذات بعل هرگاه با علم به حال و دخول باشد، حرام ابدی است اجماعاً. و با جهل و عدم دخول، حرام نیست اجماعاً. و با جهل و دخول، حرام است علی الاظهر، خصوصاً به ملاحظهٔ **موثقهٔ** زراره که آن را کلینی و صدوق و شیخ (هر سه) روایت کرده‌اند «عن الباقر-ع-: اذا نعی الرجل الی اهله او اخبروها انه قدطلّقها فاعتدت ثم تزوجت، فجاء زوجها الاول، فان الاول احق بها من هذا الاخیر دخل بها الاوّل اولم یدخل بها. و لیس للاخران یتزوجها ابداً، ولها المهر بما استحل من فرجها»[1]. و آن روایت را صدوق با سند قوی نقل کرده، و روایتی دیگر هم به همین مضمون از عبدالله [بن] بکیر روایت کرده.[2] و همچنین اظهر حرمت ابدی است با علم و عدم دخول، به سبب اطلاقات اخبار. والله العالم با حکامه.

و بعد از آنکه این جواب نوشته شد، ثانیاً از کاشان کاغذ طویل و عریضی آمد که: سؤال در استفتاء بر وفق واقعه نبوده و جمعی از عدول علم دارند به اینکه زوجه در حین عقد ذات بعل بوده و مطلقه نشده بود. با وجود این آیا جایز است از برای آنها تفریق یا نه ؟ و آیا جایز است که با وجود این ساکت باشند یا نه ؟ و هرگاه اقامهٔ شهادت کنند در نزد حاکم مسموع است یا نه ؟ و معنی اینکه «هرگاه احدهما علم به فساد عقد بهم رساند دون دیگری، هر یک مکلف‌اند به علم خود» چه معنی دارد؟ و چگونه می‌شود هرگاه زوجه بگوید که «عقد من فاسد است» زوج بگوید «صحیح است» خواهد وطی کند زوجه را، چه باید کرد؟

جواب: من جواب استفتا نوشته‌ام، و حکمی ننوشته‌ام. و جواب آن استفتا همان است که نوشته شده. و هرگاه صورت واقعه چنین باشد که الحال نوشته‌اید، پس جواب آن باز فتوی می‌شود، و حکم نمی‌شود. حکم را باید بعد از حضور و مرافعه کرد.

و حاصل مقام اینکه در صورتی که زوج سابق غایب است و ادعائی ندارد، و زوجین با

۱و۲- همان مرجع: ح ۶.

هم دعوی ندارند، مقام منجر می‌شود به «دعوی حسبی» و در چنین جائی هرگاه از برای حاکم علم قطعی به ذات بعل بودن حاصل شود، اظهر این است که عمل به علم خود می‌تواند کرد. و در صورتی که از برای حاکم علم حاصل نباشد و جمعی شهادت بدهند، پس کلام در این است که در صورت عدم اعلام حاکم، آیا آحاد مؤمنین بعد استماع شهادت عدول بر ذات بعل بودن زوجه در حین عقد، می‌توانند تفریق کرد یا نه؟-؟. و در صورت اعلام حاکم به واقعه، یا تبرع شهود به شهادت مزبوره در نزد حاکم قبل از طلبیدن حاکم، نطق به شهادت و ادای آن، مقبول است یا مردود؟

پس می گوئیم که در صورت اول معلوم نیست که آحاد مؤمنین به سبب شهادت آنها «من حیث انها شهادة و بیّنة [و] لیس من شأنها الاّ افادة الظن» حکم به تفریق توانند کرد. و از این جهت است که فقها اشکال و خلاف کرده‌اند که: آیا مجرد شهادت عدول در رؤیت هلال کافی است در صوم [و] افطار؟ یا محتاج است به حکم حاکم؟ و آنها که اختیار «عدم احتیاج» کرده‌اند متمسک شده‌اند به احادیثی که وارد شده که «هرگاه بیّنه قائم شد بر هلال پس اگر روزه خورده قضا کند».[1] و هرگاه بیّنه من حیث هی، مجوز عمل به مقتضای آن بود، ضرور نبود به استدلال به آن اخبار و مجال اشکال و خلاف نبود.

بلی هرگاه از برای عدول مؤمنین علم قطعی به واقعه بهم رسید، شاید از راه نهی از منکر توانند تفریق کرد هرگاه ممکن باشد ایشان را. چنانکه شهید در **قواعد** گفته است در جواز استیفای خمس و زکات از مانع خمس و زکات از برای آحاد عدول مؤمنین. ولکن در ظاهر شرع هرگاه زوجین مرافعه کنند و انکار «منکر بودن» کنند، سخن ایشان مسموع است، و بدون مرافعه نمی‌توان ایشان را الزام کرد بر قبول. و اینکه گفتیم که «جایز است از باب نهی از منکر مراد این است که از برای ایشان جایز است هرگاه مرافعه آنها سودی نکند و از برای مؤمنین آن قوت باشد که اقامهٔ معروف کنند. و ظاهر این است که در صورت مزبور هرگاه زوجین استعداء کنند به [مؤمنین دیگر] غیر [از آن] مؤمنین عالمین آمرین به معروف که عالم به حقیقت حال نیستند و فعل زوجین را محمول بر صحت می‌دانند، واجب نباشد بر آنها دفاع آمرین به معروف. چون ایشان نیز از مؤمنین بلکه عدول‌اند و افعال ایشان نیز محمول بر صحت است.

۱- وسائل: ج ۷، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۵ ح ۴ و ۹ و ۱۳ و ۱۷ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱.

اما در صورت عـرض حال به حاکـم: پس یا این اسـت که احدی از مؤمنیـن حسبتاً مدعی می‌شود و شهود بر واقعه را حاضـر می‌کند نزد حاکم و شهادت را از صورت «نفی مطلقه بودن» به صورت «اثبات ذات بعل بودن» بر وجه صحیح بیرون می‌آورد، پس ظاهر این است که حاکم مـی‌تواند حکم کند به تفریق. و هرگاه احـدی [مدعی] نشود، و لکن خود شهود تبرعاً بیـایند و در نزد حاکم اقامهٔ شهادت کنند (کـه این را شهادت بر سبیل حسبه گوینـد) یا [احدی] مدعی شود ولکـن قبل از استشهاد حاکم شهادت بـدهند بر اینکه «مـا عالم هستیم بـه ذات بعل بودن»، در اینصورت بـاز اظهر جواز تفریـق است، و تبرع به شهادت مضر نیست.

زیرا که آنچه اتفاقی است که تبرع در آن مضر است حقوق محضهٔ آدمیین، است. اما حقوق محضهٔ الهی- مثل شرب خمر و زنا و ترک نمـاز و اوقاف بر مصالح عامهٔ مسلمین مثل مسجد و پل و امثال اینها- و آنچه که حق تعالی را در آن شرکتی هست، مثل زکات و خمس و حد قذف و وقف بر جماعت منتشریـن (مثل فقرا و فقها) و یا [وقف بر] معین- بنابر قول به انتقـال وقف به خدا، هرچند ضعیف است- و مثل عتـق. و مانحن فیه هم از جملهٔ آنها است، پـس در اینها خلاف است. و اظهر و اشهر این است کـه تبرع به آن مضر نیست. به جهت عمومات ادلهٔ قبول شهادت در نزد حاکم، و عمومات اجراء احکام مثل «الزانیـة و الزانـی...» و اینکه ایـن هم منـدرج است در امـر به معـروف، و غیر ذلـک، و خصوص حدیث نبـوی-ص- «خیرالشهداء الذی یأتی بالشهـادة قبل ان تسألها».[1] و به جهت اینکه در ایـن امور غالباً مدعـی در میان نیست، و هرگاه شهـادت متبرع مسموع نشود لازم می‌آید تعطیل اکثر این احکام.

خصوصاً هرگاه قـائل باشیم که «متبرع هرگاه در مجلس دیگـر مبادرت نکند و صبر کند تا از او سؤال کنند، باز مسموع نیست» چنانکه احد قولین است در مسأله. و هرچند در حقوق محضـهٔ الهی غـالباً تخفیف و تسهیـل امر، مرغـوب است، و تعطیـل آن مضر نیست. ولکن در حقوق مشترک که این سخن جاری نیست، و قائل به فرقی در نظر نیست. با وجود اینکه می‌گـوئیم که این سخن خوب است در جائی که کسـی مطلع نشده باشد مثلاً بر زنای شخصی بـه غیر همان شهود، و در آنجا به ملاحظهٔ ستّـاریّت الهی، مطلوب

۱- حدیثی است که در زبان فقها معروف است و عامی است: سنن بیهقی: ج ۱۰ ص۱۵۹، با مختصر تفاوتی در لفظ.

ستر و عـدم فضیحت است. و لکـن [این] سخن در مثل وقـف مساجد و زوجـهٔ مردم را جماع کردن وامثال آن، جـاری نیست. و همچنین در صورتی که زانـی در افواه و السنه مفتضح شده، یا آنکه بی مبالات است در امر زنا.

و قول دیگر در مسأله این است کـه مضر است. و آن منقول است از شیخ در **نهایه**. و دلیل آن راه یـافتن تهمت است. زیـرا که مبادرت به شهـادت دلالت بر حرص بـر اثبات مطلب می کند و مورد تهمت می‌شود. چنـانکه در حقوق آدمیین. پس اخبار بسیاری که دلیل عـدم سماع شهـادت متهم اسـت[1] شامـل اینجا هـم هست. و خصـوص حدیـث نبـوی(ص) که در مقـام مذمـت فرمـوده‌انـد «ثم یجیـیءُ قوم یعطـون الشهادة قبـل ان یسألونها»[2] و در عبـارت دیگر فـرموده «ثـم یفشو الکـذب حتـی یشهدالـرجل قبـل ان یستشهد»[3] و می‌تـوان خدشه کـرد در دلیل اول به منـع دلالت مبادرت بـر شهادت در حقوق الهـی بر تهمت، و منـع انصراف اخبار منع قبـول شهادت متهم در اینجـا. چون متبادر از آن اخبار جائی است کـه مدعی در میان باشد، و میل به جـانب مدعی متصور باشد. و امّا در اینجامیلی اگر متصوّر باشد پس آن در اجرای احکام الهی و اقامهٔ معروف و ازاحهٔ منکر [است] و از برای عدل بسیار بعید است که از راه عداوت به شخصی، خواهد اجرای حد بـه او بشود، و تا این حـد عداوت این عدل را غـافل کند که راضـی به قتل او باشد در جائی که منجر به قتل و امثال آن شود.

و به هر حـال: بسیار از صور تبرع و مبـادرت هست که مستلزم تهمـت نیست. مثل جاهل به مسأله که گمان او این است که اقامهٔ شهادت از واجبات است و مبادرت در آن خوب است، خصوصاً در وقتی که با مدعی عداوت داشتـه باشد و با منکر صداقت. و باید کلام فقها و اخبار را هم تنزیل کرد بر غالب هرچند در حقوق آدمیین باشد. و دلیل این مطلب می‌تواند شد اینکه اکثر علما در حقوق الهی مبادرت را مضر نمی‌دانند و قائل به این نادر است. بلکـه شیخ که قائل بـه آن است در **مبسوط** رجوع کـرده از آن قول. و ایـن اعظم شاهد است که این را داخل اخبار «منع قبـول از راه تهمت» نمی‌دانند. آیا نمی‌بینی که همگی در حقوق ناس متمسک به «متهم بودن» شـده‌اند، و در اینجا مشهور اعتنا به این

۱- وسائل: ج ۱۸، ابواب الشهادات، باب ۳۰.

۲- مسند احمدبن حنبل: ج ۴ ص ۴۲۶.

۳- سنن ابن ماجه: ج ۲ ص ۶۲.

معنی نکرده و تصریح به عدم رد کرده‌اند.

و اما حدیث نبـوی: با وجود معارضهٔ آن به مثل آن، و ضعف سنـد آن بدون جابر، در خصوص مانحن فیه دلالت آن ممنوع است. زیرا که متبادر [از] آن، صورت وجود مدعی است. بلکه خصوص حقوق آدمی. کما لا یخفی. و هـرچند این اشکال بر حدیث معارض آن نیز وارد است. ولکن می‌توانیم گفت که متبادر از آن بیان بهترین نوع شهدا است. نه بهترین انواع اقامهٔ شهادت. و اشاره به این بـاشد که چون شهدای حقوق الهی غالباً این اسـت که محض از راه دینـداری و اقامهٔ معـروف اقامـهٔ شهادت می‌کننـد و محتاج نیستند به اینکه کسی آنهـا را بطلبد و غالباً کسی دیگر مدّعی نمـی‌شود در این باب که ایشان را به شهادت بطلبـد بلکه داعی بر آن محض ایمان و دینداری اسـت پس این نوع شهدا بهتریـن انواع شهدایند. چـون شهادت دیگران غالبـاً محل مراقبت حـال مردم و رعایت تعارف ومصاحبت می‌تواند شد.(کذا)

سلّمنا، لکن می‌گوئیم که بهترین جمعی که مابین این دو روایت می‌توان کرد همین است که اولی را حمل به حقوق الهی و ثانی را حمـل بر حقوق ناس کنیم. چنانکه ظاهر استدلال مشهور هم مبتنی بر این است. و چون ظاهر این است که همین قدر که نوشته شد در مطلب سائل کافی باشد (و حال فرصت بیش از این نبود) هرگاه بعضی از مراحل سؤال بی جواب مانده باشد معذورم دارند.

۳۲۱ :سؤال: هرگـاه زید در طفولیـت با عمرو شیر خـورده‌اند از مادر عمـرو. و بعد ازفوت پدر عمَرو، مادر عمرو شوهر دیگری کرده باشد و دختری از او بهم رسانیده. و زید به گمان اینکه به سبب اینکه آن طفل از پدر دیگـر بهم رسیده می‌تواند آن دختر را نکاح کند، او را نکاح کرده و اولاد بهم رسانیده. و مفروض این است که زید رضاع را فی‌الجمله می‌داند ولیکن نمی‌داند که مقدار رضاع شرعـی به عمل آمده است یا نه. آیا بر او واجب است تفحص و استعلام حال؟ یا می‌تواند به اصل عدم تحقق رضاع محرم، اکتفا کند؟.

جواب: اولاد مرضعه بر مرتضع حرام است، هرچند از شوهر دیگر بهم رسیده باشد. و جهل به مسـأله منشأ حلّیت نمـی‌شود. و امّا اینکه علـم ندارد به حصول مقـدار رضاع محرّم (بعـد از آنکه علم بهم رسـانده که فـی‌الجمله رضاع حـاصل شده)، پس هـرچند می‌تـوان اشکال کرد در تمسک بـه اصل عدم تحقق رضـاع، به جهت اینکه اصـل عدم حلّیت زن اسـت مگر بـه نکاح صحیح. و چـون در شرع وارد شده اسـت که نکـاح اخت

رضاعی حرام است (چنانکه سایر اشخاصی که در قرآن مجید تصریح به حرمت آنها شده و نکاح غیر آنها حلال است) پس بایـد مکلف در حین نکاح اختیار زوجه[ای] بکند که از جملهٔ محرمات نباشد.

پس هرگاه زنـی باشد که محتمل باشـد که خواهر نسبی او است یـا مادر او است و شک داشتـه باشد که ایـن از جملهٔ محارم اسـت یا غیر آنهـا، به «اصل عدم» نمـی‌توان متمسک شد که اصـل این است که خواهر و مـادر من نباشد. به جهت اینکـه اصل عدم نسبت به بـودن و نبودن هر دو مساوی اسـت. بلی اصل عدم در تحقـق رضاع در وقتی خوب است کـه بعد از تفحص ثابت نشود رضـاع محرّم. و این نظیر همان اسـت که فقها گفته‌اند که شـرط است در تمسک به «اصل برائت» در احکام شـرعیه، تتبع و تفحص از ادلّه. و بعـد از عجز متمسک می‌شـوند به اصـل برائت. و اگر نـه لازم می‌آید که هـر بی خبری از فقه و احادیـث تکیه بکند به اصل برائت و اجتهاد نکنـد در تحصیل «رافع اصل برائت» از ادلّه، و از ایـن جهت است که محققین قـائل شده‌اند که «عمل بـه عام قبل از فحص از مخصّص جایز نیست».

و حال ایـن شخص بعد از حصول علـم اجمالی به رضـاع و شک در اینکه آیا بـه حد رضاع محرّم رسیده یا نـه، مثل حال مجتهد است بعد از آنکه علم بهـم رساند که احکام مخالف اصل و مخالف عام در شریعت بسیار است، و احتمال وجود معارض از برای اصل و عام از برای او حاصل شود، جایز نیست عمل به اصل و عموم مگر بعد از فحص و اجتهاد از معارض و مخصص. خصوصاً هـرگاه ظن قوی به وجود آنها باشـد. پس هرگاه تفحص کرد از حال رضـاع، و نه علم قطعی و نه علـم شرعی (که از راه بیّنه و امثـال آن حاصل شود) از برای او بهـم نرسد، حلال اسـت نکاح هرچند علـم به عدم آن بهم نـرسد. و در اینوقـت تمسک به اصـل عدم یا اصل عمـوم خوب است. هـرچند بیش از ظنـی از آنها حاصل نشود.

و هرگاه علـم قطعی یا شرعی حـاصل شد به رضـاع محرّم، پس باید تفـریق کرد. و طلاقی ضرور نیست.

والحاصل: هرچنـد رضاع امـری است حادث بعـد از ولادت انسان، و از بـاب نسب نیست (که با انعقاد نطفه حاصل است) و اصـل عدم تحقق آن از اصل یا به مقدار رضاع هست. و لکن تمسک بـه این اصل بعد حصول رضاع فی‌الجمله، مشکـل است. زیرا که

حکم به جواز نکاح بعضی زنان و عدم جواز بعض، دو حکم شرعی‌اند جدید که دخلی به اصل برائت ندارند، و هر یک موضوعی علـی حده دارند. پس باید تفحص از موضوع کرد تا بدانی که این داخل کدامیک است. مثل آنکه مولی به غلامان خود بگوید که «هر کدام مالک ده دینـار هستید یک دینار را تصدق کنیـد. و هر کدام نیستید نکنید»، پـس باید غلامها حساب مال خود بکنند و به مقتضای آن عمل کنند. و نمی‌توانند گفت هر یک که «من نمی‌دانم مالک ده دینار هستم یا نه، و اصل برائت ذمهٔ من است». هرچند اصل عدم وصول مال به ده دینار تواند جاری شد.

ولکن:[1] صحیحهٔ عبدالله بن سنان از حضرت صادق(ع) که فرمود «کل شیٔ فیه حرام و حلال، فهو حلال لک ابداً حتّی تعـرف الحرام منه بعینه فتدعه»[2]، و در روایت دیگر نیز فرمود «کل شـیٔ هولک حلال حتی تعلم انّـه حرام بعینه فتدعه من قبـل نفسک و ذلک یکون مثل الثـوب علیک قد اشتریتـه و هو سرقة، اوالمملـوک عندک و لعلّه حرّ قـد باع نفسه، اوخدع فبیع، او قهر او امرأةتحتک وهی اختک و رضیعتک. والاشیاء کلها علی هذا حتّی یتبیّن لک غیر ذلک. او یقوم به البینّة».[3]

دلالت دارنـد بر اینکه مادامـی که معلوم نشده اسـت رضاع محرّم، حلال بـاشد، و تفحص هم لازم نباشد.

و اگر بگوئی: که متبادر از حدیث «تردد امر است مابین حلیت و حرمت» مثل گندم مباح و مغصوب و جامهٔ مباح و مغصوب، در صورت جهالت حال. و مراد از مجهول الحال آن است که بعد از تفحص حال آن مشتبه باشد، نه محض جهالت در اول امر. چنانکه در مال مجهول المالک معنـی آن این است که بعد از بذل جهد و تفحص، بـر جهالت باقی بماند. پس هر گاه بگویند «مال مجهول‌المـالک را باید تصدق کرد به فقرا» معنی آن این نیست که بـه مجرد همین که مالک را نمـی‌شناسی این حکم دارد، حتی اینکـه هر گاه داخل بلدی بشوی و خرابه[ای] را مشاهده بکنی به محض اینکه نمی‌دانی که صاحبش کیست احیا توانی کرد به قصد تملک.

۱- این «لکن» جواب جملهٔ شرطیـه‌ای است که در آغاز جواب فرمود «هرچند می‌توان اشکال کرد در تمسک به اصل عدم تحقق رضاع».

۲و۳- وسائل: ج ۱۲، ابواب مایکتسب به، باب ۴ ح ۱و۴.

ح۰۱

بلی گاه است که ید مسلم، یا سوق مسلمیـن قائم مقام تفحص می‌شود. پس هرگاه داخل بلدی شوی و دانی که گندم خلال و حرام هر دو در آن شهر هست، در آنجا تفحص لازم نیست، اصل حلیت گندمی است که می‌خری تا معلوم شود حرمت آن بعینه. و چون شارع در اول امر استمتـاع به زنان را حرام کرده و بعـد از آن فرموده که حـلال می‌شود استمتاع [از] آنهـا به سبب نکاح (یا ملک یمین) به شرطی که انساب مذکـوره در کتاب (مثل مادر و خواهر و غیر هما) نباشد. و صاحب اسباب مذکوره در آنجا هم نباشد- مثل اخت رضاعی و مـادر زن و غیرهما- پس حلیت به سبب نکاح مشـروط است به اینکه آن زن یکی از اینها نباشـد. پس لازم است تفحص از حال زنی که می‌گیـرد که یکی از اینها نباشد.

و اینکه می‌بینیم اغلب مردم بلاتفحص نکاح می‌کنند، مبنی است بر اینکه غالب این است که می‌دانند که از اینها نیست، و ما به عیان می‌بینیم که هرگاه بشنوند که رضاعی، یا مصاهره‌ای واقع شده، کمال تفحص وجـد و جهد می‌کنند. و این از قبیل گندم بازار و نان دکـان خباز نیست، چون فعـل مسلم (بلکه غیر مسلـم هم) در این باب محمـول بر صحت است. حتی اینکه اگر کسی غیر عادلـی بلکه عدل واحدی هم بگوید حرام است، اعتنا نمی‌کنیم در حکم به حرمت. چون اصل در گندم و نان حلیت انتفاع است. و منعی که از مغصوب آن شـده، در غیر آنچه معلوم الغصبیـه باشد یا یـد متصرفی بر آن بـاشد، معلوم نیست. بخـلاف استمتاع به زنان که مطلـق آن حرام است. و آنچه تجویـز شده به سبب نکاحـی است که بر غیـر آن اشخاص باشد. پـس تا علم به شـرط بهم نرسد جـایز نیست. و آن موقوف است بر تفحص.

و اینکه «بضع زنان در یـد ایشان است» در این مقام کافـی نیست در حلیت از برای مردی که بـه گوش او خورده حصول رضاع فی‌الجملـة. بلی هرگاه تفحص کـرد و ثابت نشد بر او که از جملهٔ محرمات است، عمل به ظـاهر حال می‌شود. چون غالب این است که نسوان از این فرقه‌ها نیستند. و اصل عدم تحقق رضاع و مصاهره، هم مؤید می‌شود. هرچند احتمال نفس‌الامری زایل نشود.

و حدیث دوم هـم مبتنی بر این است که هـرگاه زنی را بر وجه صحیـح به مقتضای تکلیف خـود گرفته هـرگاه باز احتمـال باقـی باشد کـه همشیرهٔ او است، ضـرر ندارد. خصوصاً هـرگاه احتمال بعد از عقـد طاری شود به سبـب اخبار کسی که قـول او مثبت

حکم نباشد. و همچنین جامه و مملوک، غرض در همه این است که احتمال فساد با وجود عمل آوردن مقتضای تکلیف، ضرر ندارد. و دلالتی ندارد بر اینکه در اول دفعه هر گاه به گوش او خورده که رضاع به عمل آمده بر او تفحص لازم نیست. یا آنکه بعد از آن هم اگر بشنود سخنی که احتمال ظاهری از برای او بهم رسد، تفحص لازم نباشد. نهایت امر این است که فرموده است امام(ع) که بر او حلال است تا علم بهم رسد که رضاع به عمل‌آمده. و این مستلزم این نیست که تفحص لازم نباشد.

و در صورت سؤال هم مفروض این است که در اول شنیده بود نقل رضاع را، ولیکن به گمان فاسد خود خیال کرده بود که با تعدّد فحل مضر نیست. بلکه تقصیر دیگر هم دارد که تحقیق نکرده که آیا اولاد مرضعه بر مرتضع مطلقاً حرام است یا نه بر فرض تحقق رضاع. پس اینهم یکی از شرایط حلیت به سبب نکاح است که شارع قرار داده، و مراعات آن را هم نکرده. پس بنابر این، مآل حلیت در حدیث آخری راجع می‌شود به حلّیت ناشی از اصل برائت. چون بعد از تحقق حلیت شرعی، اصل برائت ذمه است از اشتراط آن به چیز دیگر. مثل حصول احتمال رضاع به سبب قول کسی که به قول او رضاع ثابت نشود. و حرمت ثابت نمی‌شود مگر با حصول علم به رضاع محرِّم.

والحاصل: قبل از ورود شرع، اصل اباحهٔ اشیاء، خالی از مضرت است تا نهی از شرع برسد. و بعد از آنکه نهی رسید در بعضی اشیاء، حرام است تصرف در آن. و بعد از آنکه معلوم شد که بعض اشیاء حلال است و بعضی حرام، لازم است بر کسی که علم به خصوص محرِّمات ندارد، تفحص از حال آن شیٔ و آن شبههٔ نفس حکم است. مثل اینکه بعد از آنکه از شارع رسید که «گوشت بعض دواب و طیور حرام است». و ما نمی‌دانیم که حرام آنها کدام است، نمی‌توانیم بدون اجتهاد و بذل جهد بگوئیم «اصل حلیت است و تفحص واجب نیست». و از این جهت است که شارع قواعد قرار داده در غیر آنهائی که به خصوص تنصیص به حرمت آنها کرده، مثل سباع نبودن، و صفیف بیش از دفیف نبودن، و امثال آن.

بلی بعد از تفحص و حصول ظن به اینکه آن شیٔ از محرمات نیست، به سبب آن ظن باز راجع می‌شود حکم آن به اصل اباحهٔ سابق. و همچنین در «شبههٔ موضوع» مثل اینکه می‌دانیم که گوشت میتهٔ گوسفند حرام است، و مذکای آن حلال. و یا گندم مغصوب حرام است، و غیر مغصوب حلال. و زن مردم حرام است، و زن خود حلال. و متراضعین

حرام، و غیر متراضعین حلال. و امثال آن. پس در اینجا نیز در اول وهله واجب است تفحص. مثل اینکه در صحرا قبهٔ گندم ببینیم و احتمال دهیم که این گندم ما است چون در این صحرا زراعت داریم. و احتمال دهیم که از غیر باشد، جزماً جایز نیست تصرف در آن قبل از تفحص. و همچنین در شب هرگاه داخل خانه شویم و زنی را ببینیم که خوابیده است و تاریک باشد و نشناسیم، و محتمل باشد که زوجه باشد یا اجنبی باشد. جایز نیست مجامعت آن بدون تفحص.

پس اینکه گندم و نان [وگوشت] را از بازار می‌خریم بدون تفحص با وجود احتمال مغصوب بودن و میته بودن، این نیست مگر اینکه از راه اینکه ید مسلم بر این است و فعل او محمول بر صحت است. و این اصل قائم مقام تفحص است. پس **صحیحهٔ** عبدالله‌بن سنان[1] محمول است بر اینصورت. و تفسیر آن در **روایت** مسعدة بن صدقه[2] شده و تمثیلی که امام (ع) فرمودند نه محض مثالی است که بگوئیم تمثیل مخصص عام نمی‌شود بلکه تفسیر است از برای حدیث. یعنی این حکم به حلیت در جائی است که مجوز تصرف در اول باشد، و شکی که بعد حاصل شود، یا احتمالی که در اول امر حاصل باشد از برای حرمت، با وجود آن مجوز و مصحح، مضر نیست. و تا علم قطعی به فساد حاصل نشود دست از آن بر نمی‌داریم.

و هرگاه عمل به حدیث کنیم بدون تفحص و بدون مجوز شرعی و ترخیصی از جانب او، این در معنی نفی شریعت است. چنانکه اباحتیان می‌گویند «المال مال الله و الخلق عیال الله». و آنچه ما در اول تشبیه کردیم ما نحن فیه را به مال مجهول المالک، از باب تنظیر بود. و غرض بیان همین معنی بود که به جهالت در اول وهله اکتفا نمی‌توان کرد در اباحهٔ تصرف در مال‌وزن وغیره بدون تفحص از حلال و حرام، جایز نیست ارتکاب مگر در صورتی‌که چیزی‌قائم مقام تفحص[3] باشد که در آنجا تفحص ضرور نیست. پس ما دست از عموم «والذین هم لفروجهم حافظون الاّ علی ازواجهم اوما ملکت ایمانهم... فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون»[4] چگونه برداریم. در جائی که زوجیت محقق نشده. و چگونه حکم به زوجیت کنیم در جائی که اشتراط صحت آن به بودن زوجه غیر

۱و۲- همان دو حدیث مورد بحث (وسائل: ج ۱۲، ابواب مایکتسب به، باب ۴ ح ۱و۴).

۳- در نسخه: تصرف

۴-آیهٔ ۵ سورهٔ مومنون.

انساب و اسباب مذکوره در آیهٔ تحریم ثابت و محقق است، که از **جمله آنها** رضاع است. و تکیه کنیم به اصل اباحه یا به صحیحهٔ ابن سنان یا به آیهٔ «وانکحوا الا یا می منکم..»[1] و حال آنکه آن آیه عام است و اینها خاص.

پس می‌گوئیم در جواب از این ایراد[2] بلی این سخن‌ها تمام است در صورتی که حلال متحقق الحلّیه و حرام متحقق الحرمه، در خارج موجود باشند. و امر مردد شود مابین آنها. نه در صورتی که شک داشته باشیم در وجود متحقق الحرمه. زیرا فرق واضح است مابین اینکه بگوئیم که «هر عین موجود خارجی که در نوع او چیزی هست که جزماً متصف به حلّیت است و چیزی هست که متصف به حرمت است- مثل گوشت که بعض انواع آن مذکّی و بعضی میته است- حکم می‌کنیم در فرد موجود خارجی آن که نمی‌دانیم داخل کدامیک است که از قسم مذکی است» یعنی حکم آن را بر او جاری می‌کنیم که حلّیت است و مابین اینکه بگوئیم «هرعین موجود خارجی که دو فرد موجود خارجی از نوع آن در خارج موجود باشند که یکی میته است و یکی مذکّی و ما نمی‌دانیم که این فرد معین آن میتهٔ موجود خارجی است یا مذکّای موجود خارجی است، حکم می‌کنیم که این فرد همان فرد خارجی مذکّی است نه فرد خارجی میته».

و مآل فرق این است که معنی حدیث بنابر اول این می‌شود که نمی‌دانیم که این چیز آیا متصف شده به حرمت یا نه. و بنابر دوم این می‌شود که آیا این چیز عین آن چیز متصف به حلّیت است یا عین آن چیز متصف به حرمت.

و بالجمله: اشتباه در موضوع حکم به یکی از چهار وجه می‌شود: **یکی**: مجرد احتمال طاری شدن حرمت بر شئی. مثل زن اجنبی که شک حاصل شود از برای ما در اینکه میان ما و او رضاع شرعی به عمل آمده یا نه. که مشتبه می‌شود بر ما که آیا این زن خواهر رضاعی شده یا نه. حلال است بر ما یا حرام. **دوم اینکه**: حلال و حرام موجود خارجی مخلوط و ممزوج شوند به نحوی که امتیاز نتوان کرد. مثل گندم حلال و مغصوب که دانه‌های آن مخلوط شوند به هم. و روغن حلال و حرام که به هم ممزوج شوند.

۱- آیهٔ ۳۲ سورهٔ نور.
۲- جواب است بر «اگر بگوئی». در چهار صفحه قبل.

سوم اینکه: مزج و خلط حاصل نشده و علم حاصل شود به اینکه این چیز یکی از آن چیزهائی است که موجودند در خارج و بعضی حرام‌اند و بعضی حلال. و ندانی که این کدامیک از آنها است.

و این قسم هم بر دو قسم است: **یکی** آن است که آن افراد موجود خارجی محصورند. یعنی می‌توان بدون عسر و حرج تعداد و احاطهٔ آنها کرد. مثل اینکه ده رأس گوسفند باشد که یکی یا دوتای آنها مغصوب باشد. یا دو جامه یا سه جامه که یکی از آنها مغصوب باشد. و **دوم آنکه:** افراد موجود خارجی غیر محصور باشند و در احاطه به آن عسر و حرج لازم آید. مثل اینکه بدانیم در شهری یک خانهٔ مغصوب، یا در گلّه‌های شهر یک گوسفند مغصوب هست، و ندانیم کدام است.

ظاهر این است که خلافی در حلّیت قسم اول، و قسم دوم از قسم سوم، نیست. چنانکه ظاهر این است که قسم دوم هم اشکالی در حرمت آن نباشد. و اشکال و نزاع در قسم اول از قسم سوم است که مشهور است به «شبههٔ محصوره». و در آن چند قول است. و مشهور وجوب اجتناب از جمیع است. و قول دیگر جواز ارتکاب است مادامی که یقین به ارتکاب حرام نشود، به این معنی که هرگاه دیناری حرام مثلاً داخل شود در میان ده دینار حلال و ندانی کدام است، جایز است خرج کردن ده تای آن، و اجتناب از یکی. و قول دیگر جواز ارتکاب همه است، هرچند بعد از خرج همهٔ دنانیر جزم حاصل می‌شود به شغل ذمّه به آن دینار، ولکن معصیتی ازبرای او نیست و قول دیگر رجوع به قرعه است. و تفصیل ادلّهٔ اقوال را در کتاب **قوانین** استقصا کرده‌ام.

هرگاه این را دانستی می‌گوئیم که لفظ انساب و اسبابی که در قرآن مذکور است، اسم چیزی است که متحقق باشد. یعنی خواهر نسبی متحقق، و همچنین خواهر رضاعی متحقق. پس هرگاه پدر او رفته باشد به شهر دوری، و بعد مدتی این شخص وارد آنجا شود و احتمال بدهد که خواهری برای او بهم رسیده باشد، یا اینکه احتمال بدهد که در آنجا خواهر رضاعی بهم رسانیده باشد. و احتمال بدهد که این زنی را که می‌خواهد بگیرد از آنها باشد. اینها داخل آیهٔ تحریم نیستند که اجتناب از آنها واجب باشد. و تفحص از این معنی هم لازم نیست. چون اصل عدم وجود خواهر، و اصل عدم تحقق رضاع است.

بخلاف جائی که داند خواهر نسبی یا خواهر رضاعی دارد اما نمی‌شناسد و مشتبه

است بـر او، که در اینصورت بایـد تفصیل داد که اگـر در ضمن غیر محصور، مشتبـه‌اند اجتناب و تفحص واجب نیسـت به دلیل عسر و حرج، هرچند در عنـوان آیه داخل‌اند، چون «الفاظ» اسامـی «امور نفس‌الامریه» می‌بـاشند، نه «ما علم انّه هـوالمسمّی بذلک الاسم». ولکن تفحص و تجسس لازم است در جائی که عسر و حرج لازم نیاید. به دلیلی که پیـش گفتیم در ضمن اشکـال و ایراد. و در صورت عـدم حصول علم هـم لازم است اجتناب بنابر مشهور در شبههٔ محصوره. و همچنین بنابر قول سوم (که اظهر اقوال است در نزد حقیـر) باز تفحص لازم است، بـه دلیلی که پیـش مذکور شد در ضمـن اشکال و ایراد. و بعد از تفحص و عدم حصول علم جایز اسـت ارتکاب. چنانکه ظاهر حدیث است. پس لزوم تفحص منافات با عمل به مقتضـای حدیث ندارد. و استدلال مشهور به وجوب مقدمـهٔ واجب، بعد از تفحص ممنـوع است. زیرا کـه وجوب اجتناب در اینوقـت ممنوع است.

و به هر حال: ما نحن فیه که مورد سؤال است از جملهٔ قسم اول است از اقسام شبههٔ موضوعیه، و در اثبات حلّیت آن، اصل برائت کـافی است، و محتاج به آن حدیث صحیح هم نیست. بلکه آن حدیث ظاهر در غیر آن قسم است، چون ظاهر از لفظ «حلال و حرام» شیٔ متصـف با لحلّیه و الحـرمه است، لاامکان الاتصـاف بهما. و همچنین لفـظ «بعینه» ظاهر است در موجود خارجی. بلی روایت مسعدة بن صدقه ظاهر در مانحن فیه است. و هرگاه خـواهیم مانحن فیه را داخل آن حـدیث صحیح کنیم لازم می‌آیـد استعمال لفظ واحد در معنیین مختلفیـن. بلکه اگر قسم دوم را هـم خواهیم داخل کنیـم همین لازم می‌آید، بـه اعتبار آنکه ضمیر «فیه» را بایـد راجع به «عین موجوده» بکنیـم از برای قسم دوم، و راجع به «نوع آن» کنیم در قسم اول، و راجع به نوع هم که کردیم باید اراده کنیم «ما یمکن ان یتصف بالحـل و الحرمة» بنابر قسم اول، و «ما هو متصـف بالحل و الحرمة» اراده کنیم بنابر غیر آن، و به هر حال تأمّلی نباید کرد در اینکه در شبههٔ محصوره تفحص لازم است. و با بقای بر اشتباه بعد از تفحص، رجوع به آن اقوال می‌شود.

و از آنچه گفتیم ظـاهر شد ضعف قول عـلاّمه در **تذکره** به «وجوب استهـلال ماه رمضان و شوال، چون روزهٔ اول آن واجب و روزهٔ اول آن دیگری حرام است، و فعل واجب و ترک حرام موقوف است بر استهلال. پس استهلال مقدّمهٔ واجب است». به تقریب آنچه گفتیم که وجوب اجتنـاب در شبههٔ محصوره در جائی است که حـرام متحقق‌الحرمه در

خارج موجود باشد. و در شب آخرشعبان و رمضان که احتمال دخول ماه نو باشد، هنوز واجب یا حرام وقوع نیافته تا اجتناب از این و ارتکاب آن لازم باشد. چون اصل عدم خروج ماه است از محاق و تحت‌الشعاع. و شهر سابق مستصحب است. و اخبار هم دلالت بر آن دارد.

بلی هرگاه اتفاق شد که ماه رمضان را بالتمام افطار کرد به سبب عذری، الحال که قضا باید بکند باید تفحص کند. چون جزماً غرّهٔ ماه را افطار کرده و گاه است که سلخ شعبان غرّه بوده و ماه رمضان سلخ نداشته.

و اما حکایت امر مولی عبید خود را که «هرکس مالک ده دینار است یک دینار تصدق کند»: پس این هرچند از فروع مسألهٔ شبههٔ محصوره نیست، ولکن فهم عرف و عقل مقتضی لزوم تفحص است. و بعد تفحص و عدم حصول علم، به مقتضای اصل رجوع می‌شود. و فروع این مسأله در احکام شرعیه از حد حصر متجاوز است. و از آن جمله مسألهٔ «مستطیع و غیر مستطیع» است. و مسألهٔ «مالک نصاب و غیر مالک نصاب». و مسألهٔ «قاصد مسافت در صورت جهل به مسافت». و مسألهٔ «کثیرالشک» و «کثیرالسفر» و امثال آنها که شارع از برای هر یک حکمی قرار داده، و هر مکلفی که امر او مردد است مابین هر یک از اینها، بر او لازم است که تفحص کند و به مقتضای آنچه گفتیم عمل کند.

۳۲۲: سؤال: چه می‌فرمایند در خصوص اموال و رخوت و تدارک دیگر که در بعضی از بلاد متعارف است که مرد به جهت زنی که می‌خواهد بگیرد قبل از عروسی می‌برد که زن راضی به تزویج کردن به مرد نمی‌شود مگر به بردن آن اشیاء ولکن در وقت عقد کردن داخل عقد نمی‌باشد. آیا این اموال و رخوت را شوهر تسلط دارد که بعد ازتزویج نمودن از زن بگیرد؟ یا نه؟. مکرر از ملازمان عالی فتوی می‌رسد که رخوت زن مال مرد است. آیا هرگاه به این نحو در بلدی تعارف یافته باشد، زنان طلا و آلات و رخوت و نقد را مالک می‌شوند یا نه؟

نظر به آنکه «عقود تابع قصود است» زن راضی به مهر مسمی نگردیده مگر به وفا نمودن شوهر به عهودی که قبل از تزویج نموده و رختوتی و زیوری و نقدی که قبل از عروسی و عقد، نزد زن فرستاده. آیا می‌تواند شد که انتقال این اموال از قبیل حق جعالهٔ راضی شدن زوجه به مهر مسمی شود که داخل یکی از عقود شرعیه باشد؟ یا نه؟ و در

صورتی که به منزلهٔ حق الجعاله شد، چون تعارف به این نحو است که رخوت مزبوره را به جهت زوجه شرط نموده می‌آورند که مقصود آن است که در خانهٔ زوج بپوشد، و احتمال می‌رود که حق الجعاله تمتع در رخوت مشخصه باشد. آیا احتمال تملیک در اینصورت مقدم است یا تمتع؟

و هر گاه این رخوت و طلا آلات به هیچ نحو از این انحاء منتقل به زوجه نشود، وجه نقدی که قبل از عروسی متعارف است به جهت زن می‌فرستند، آیا زوج بعد از عروسی و تصرف نمودن زن، تسلط بر گرفتن وجه نقد که خرج شده دارد؟ یا نه (به جهت آنکه مباح نموده بود و عین تلف شده)؟ و هر گاه از آن وجه نقد اجناس مشخصه خریده باشد به منزلهٔ تلف شدن است؟ یا زوج تسلط دارد به عین آنها؟ مستدعی چنان است که صورت مسأله را مشروحاً با اشارهٔ اجمالیه به ادلهٔ آن لطف فرموده قلمی فرمایند.

جواب: بدانکه شرطی که حکم می‌شود به لزوم آن، شرطی است که در ضمن عقد لازمی می‌شود. یعنی مابین ایجاب و قبول. نه آنچه پیش ذکر شود، و نه آنچه بعد (علی الاقوی بل لم نقف علی مخالف صریح فی ذلک). و بدان نیز که وفای به وعده هم واجب نیست (علی الاشهر الاقوی) بلکه مستحب است. و انتقال ملک از زوج به زوجه محتاج است به ناقل شرعی و آن مفقود است بالفرض. و اینکه گفته‌اند «العقود تابعة للقصود» دخلی به ما نحن فیه ندارد. بلکه ظاهر مراد از آن احد معنیین است:

یکی اینکه: از باب «لاعمل الابنیّة» باشد تا خارج شود مثل عقد غافل و هازل و نائم که قصدی ندارند.

دوم اینکه: از باب «انّما الاعمال بالنیات»[1] باشد. چنانکه در مشترکات ملاحظه می‌شود. پس هر گاه کسی بگوید «ملکتک هذا بهذا» قابل بیع و هبهٔ معوضه هر دو هست. و تعیین تابع قصد است در نفس‌الامر. و اما تداعی: پس [آن] را مقام دیگر هست از کلام. و همانکه ذکر کردیم از اشتراط ذکر شرط در ضمن عقد و عدم عبرت به مذکور قبل و بعد او، او ضح شاهدی است بر اینکه اعتقاد لزوم وفای به شرط منافات ندارد با لزوم عقد بدون آن. و بر آن مطلب متفرع می‌شود اینکه هر گاه مساومه شود در مهر بین زوجین و بعد از آن جاری سازند صیغه را بدون ذکر مهر، داخل مفوضة البضع خواهد

۱- وسائل: ج ۱، ابواب مقدمات العبادات، باب ۵.

بود. چون ذکر مهر نشده هرچند مقصود آنهـا مزاوجه بر آن مهر معین است لاغیر. زیرا که الفاظ را مدخلیت تامه هست در عقود، چنـانکه مشاهده می‌شود در معاطات(کذا)، و وصیت به کتـابت، هرچند بـه قرائن قطع حاصـل شود به ارادهٔ وصیت. چنـانکه اشهر و اظهر است. زیرا که چنـانکه مزاوجه به محض تراضی متحقق نمی‌شـود چه می‌شود که عقد وصیت هم محتاج لفظ باشد.

پس عـدم لزوم ثبوت امور مـذکوره در مال زوج بـرای زوجه، ناشی ازتقصیـر ایشان است در عدم ذکر در ضمن عقد. و آنکه مقصود زوجه شوهر کردنی است که با استحقاق تملک امور مذکوره باشد، منشأ لزوم نمـی‌شود. زیرا که لزوم از «احکام وضعیه» است که منوط به اسباب شرعیه است و مجرد اعتقاد این معنی از اسباب استحقاق نمی‌شود.

و امّا انتقـال از باب حق‌الجعـاله:- که سـائل آن را از حیل لزوم قـرار داده- پس آن بسیار بعید است و بی وجه است. بلی این سخن در باب «شیر بهائی که متعارف است که اولیا می‌گیرند» راهـی دارد و اما اینکه این راجُعل رضای زوجه به مهـر مسمّی فی‌العقد کنیم، پس آن هیچ وجهی ندارد. زیرا که اگر مراد این است که زوج به زوجه می‌گوید که «هرگاه راضی شوی و بـه من هم شوهر کنی، من در ازای مجموع راضـی شدن و شوهر کردن، ایـن وجه را می‌دهـم»، پس در اینصورت در عوض بضـع می‌شود. و عـوض بضع چیزی نیست الّامهر. پس باید اینهم من جملهٔ صداق باشد. و این خلاف مفروض است. و عیبی دیگر هم دارد کـه: چون مفروض این است که آن البسهٔ و طلا آلات را مـی‌برند که زوجه بیـاورد و در خانـهٔ زوج بپوشـد و متمتع شـود، جهالـت در مال الجعـاله حـاصل می‌شود. و آن منشأ بطلان است علی الاشهـر. چون زمان عمر زوج و زوجه هیچکدام (و همچنین زمـان بقای عین) معلوم نیسـت. هرچند دور نیسـت که جهالت در جعـاله در اموری که غرر و سفهی در آن نباشد، مضر نباشد.

و از اینجا ظاهر می‌شود که هرگـاه آن را از باب شرط در ضمن عقد کند هم صحیح نخواهد بود. و چون جـزء مهر می‌شود [مهر هم] فاسد می‌شـود [و] رجوع به مهرالمثل می‌شود کـلاً او بعضاً. چنانکه در جعـالهٔ مجهوله هـم رجوع به اجرت‌المثـل می‌شود. و عجبتر آنکه سائل با وجود احتمال ارادهٔ تمتع به آن (بلکه اظهر احتمالین بودن) خواسته است تملیک را اثبـات کند، با وجود آنکه اصـل عدم انتقال است. و سخـن در این مقام بسیار است و لکن هم کاغذ تنگ است و هم دل و وقت.

و اما سؤال از وجـه نقدی که قبل از عروسی مـی‌فرستند: پس اگر از بـرای این است که «بعینها یا ببدلها» به خانهٔ شوهر بیاورد پس آن مثل لباس و زینت است، چنانکه گفتیم. و اگر اباحهٔ تصرف کرده به هر نحو که خواسته باشد پس در صورت تلف، استرداد جایز نیست. چـون خود او را مسلط کرده بر آن. و در صورت بقای عین یـا بدل آن، جایز است استرداد. به دلیل اصل و استصحاب و عدم نـاقل شرعی. و مفروض این است که از باب هبه نیست. و بر فرضی که باشد هـم احکام هبه بر آن جاری می‌شود. و اگر خواهیم این را هبهٔ معوضه کنیم هم تمام نیست. و اکثر ابحاث سابقه، بر آن وارد است.

۳۲۳: سؤال: شخصی با زن خود ناسلوکی داشتـه. بعد از مدتی شخص دیگری به جبر گفتـه که طلاق زن خود را بـده، و آن شخص از خوف آن مـرد جبّار، پنهانی بـه نزد ملاّئی رفته کـه «من به جبر طـلاق زنم را میدهم تو گـواه باش در میانه». بعـد از مدتی همان مرد ملاّ یا سهو کرده یا فراموش کرده [آن زن را] برای دیگری صیغه و نکاح کرده. آیا آن صیغه صحیح است یا باطل؟

جواب: هر گاه در نفس الامر واقع است که طلاق به جبر بوده، نکاح دوم باطل است. لکن نمی‌توان آن زن را از دست آن مرد گرفت مگر اینکه او هم اقرار کند که «علم داشتم که طلاق او جبری بود». یا شوهر اول دو شاهد عادل بگذراند که جبری بوده. در اینوقت زن را از او می‌گیرند و به شوهر اول می‌دهند.

۳۲۴: سؤال: کسی صغیرهٔ خود را به نکاح منقطع در مدت یک روز به عقد شخصی در آورده، مقصود او محرمیت زوجهٔ وی به آن شخص باشد. آیا محرمیت حاصل می‌شود؟ و بعد از فوت زوج نکاح آن زوجه بر آن شخص حرام است یا نه؟

جواب: هر گاه صغیره بـه حدّی صغیر است که به هیچ نحو استمتـاعی از او حاصل نمی‌شود حتی به بوسیدن از روی شهوت، و محض از برای محرمیت مادرش عقد کرده، اظهر ایـن است که باعـث محرمیت نمی‌شـود. و آن زن بر او حرام نمی‌شـود. ولیکن از تزویج آن زن کمال احتیاط مرغوب است. چون امر فروج است و امر آن شدید است.

۳۲۵: سؤال: شخصی زنی را بـه عقد در آورده. و بعد ازوقوع نکاح فـی‌مابین زوج و زوجه، قبل از دخول زوجه ادعای اکراه بر عقد نماید. و قراین اکراه هم موجود باشد مثل اینکه در تحت ید ظالمی بلارضا و رغبت بـوده باشد. در اینصورت قول زوجه مقدم است بر قول زوج یا نـه؟-؟ و بر تقدیر تقدیم قـول زوجه، بعد از حلف که از زوجه بـه عمل آید،

زوجه می‌توانـد به هر کس که باشد (خواه مطلـع بر آن عقد باشد یا نه) عقـد مزاوجه به عمل بیاورد؟ یا مختص است جواز به غیر مطلع؟.

جواب: معنی «در تحت ید ظالمی بلارضا و رغبت باشد» را نمی‌فهمم. اگر مراد این است که به سبب ظالم بدون رضا و رغبت شـوهر کرده، و ثابت باشد، و زوجه امضا نکند، اشکال در بطلان نیست. و اما هرگاه به رضـای طرفین و اذن زوجه عقد واقع شده و بعد از عقد زوجه ادعا کند که «من مجبور و مکره بودم در اذن». و زوج منکر باشد، قول زوج مقدم است با یمین در صورت فقد شاهـد از برای زوجه. و مجرد وجود اماره‌ای که مظنّه به صدق زوجه حاصل شود ظاهراً، موجب تقدیم قول او نیست. پس هرگاه زوج قسم یاد کرد بر عدم اکراه، زوجه زوجهٔ او است. و هرگـاه قسم را ردّ کند به زوجه و زوجه قسم یاد کند بر اکراه و عدم اجازه، به هرجا خواهد شـوهر می‌کند. و مانع او نمی‌توان شد. و این امور مرافعه می‌خواهد. و هر کس اهل مرافعه است حکم را می‌داند.

۳۲۶: سؤال: شخصی از حکام مثلاً صاحب تسلطی، زن بیوه‌ای را اکراهاً به زید که نوکـر خود باشد عقـد و تزویج نموده. صیغـهٔ مناکحه را بـلارضای زن فی مابیـن ایشان جاری و واقع سازد. و بعد عقد و قبل دخول، عدم رضـای زن به حّد کاشف آید که مطلقاً به این مناکحه و اصـلاً بدین مزاوجه، زن عاجزه راضی نیسـت. و آن شخص آمر صاحب تسلط مراتب مـذکوره را بدین صورت و عدم رضای عورت را مـلاحظه و مشخص نموده، زید مزبور را امر به طلاق نمود که «برو و زن مکرههٔ مسطوره را احتیاطاً یک طلاق بگو». و بعد از اجرای طلاق شرعی از دست حاکم شرع، زید پشیمان شده. ادعای زوجیت به آن زن شرعاً می‌تواند بکند یا نه؟-؟ و هرگاه بگوید که «من بدین طلاق مأمور و مجبور بودم» مسموع است یا نه؟-؟ و می‌رسد زید را که او را منع کند از شوهر؟ یا تسلطی ندارد؟. اولاً در صورت مذکوره این مناکحه و مزاوجه شرعاً چه صورت دارد؟ و بر فرض تسلیم صحت نکاح، آن طلاق احتیاطی هم که به عمل آمده باشد،، زید مذکور دیگر راه گفتگو و تسلط شرعی بر آن زن مسطوره دارد یا نه؟-؟ و عرض ثانـی اینکه در صورت مذکوره اگر قراین دالّ بر اکراه زن بوده باشـد، قول زوجه مقدم است؟ و بعد از قسم می‌تـواند به هر کسی برود؟

جواب: اولاً هرگاه به ثبوت برسد که نکـاح زوجه به جبر و اکراه بوده و اجازه و امضا نکرده، اصـل نکاح باطـل است هرجـا که خواهـد شوهر مـی‌کند. و هیچکس مـانع او

نمی‌تواند شد. و احتیاج به طلاق هم ندارد. و هـر گاه اکراه در نکاح به ثبوت نرسد زوجه زن آن مرد است، و غیر تسلـط قسمی به شوهر، ندارد. پس هر گـاه بعد او را طلاق گفت هم حکم می‌شود به مفارقت بین آنها. و هر گاه زوج مدعی شود که در طلاق مجبور بودم، و شاهدی نداشته بـاشد، و زن بگوید به رضا بود، قول زوجه مقـدم است با یمین، و قسم [را] که خورد هرجا که خواهد شوهر مـی‌کند. مگر اینکه دعوی زوج به اجبار، مقرون به قرینهٔ صدق باشد (مثل اینکه محبوس باشد یا در دست ظالم متغلبی باشد) که در آنوقت ظاهر ایـن است که قول زوج مقـدم است با یمین. و ایـن مطالب چون محتـاج است به مرافعه، هر کس اهل مرافعه است حکم را می‌داند.

۳۲۷: سؤال: شخصی زنـی را به عقـد نکاح خـود درآورد، قبل از دخـول آن زن را طلاق شرعی بدهد، و بعد از طلاق آن شخص مطلـق پشیمان شده می‌گوید «من مجبور بودم به طلاق و به فرمودهٔ شخص آمرجـابری من زن خود را طلاق گفتم». آیا این سخن مرد شرعاً مسموع است؟ یا صورت نـدارد؟ و در صورت عجز از بیّنه و عدم اثبات جبریت خود، غیر از قسم تسلـط بر زن مطلّقه دارد یا نه؟ و می‌تواند بعد از قسم، زن مسطورهٔ مطلقه را شرعاً مانع شود که شوهر اختیار بکند؟ و زن بعد از قسم خوردن اختیار دارد که به شوهر برود یا نه؟ و طریقهٔ قسم خوردن را قلمی فرمائید که زن چه نحو قسم بخورد تا خلاص شـود؟. و همه کس این زن را می‌تـواند بعد از قسم خوردن بـه عقد نکاح در آورد؟ یا مخصوص به آنهائی است که علم و اطلاع بر این مقدمه نداشته باشند؟.

جواب: قول زوج به مجرد دعـوی اکراه بر طلاق- هر گاه بیّنه نبـاشد- مقدم داشته نمی‌شود بر قـول زوجه هر گاه زوجه منکر اکـراه بر طلاق باشد (بلکه) قـول زوجه مقدم است با یمین، مگر اینکه قرینه بر صدق زوج بـاشد (مثل اینکه در دست ظالمی باشد، یا محبوس باشد و ادعای اکراه کند) در آنجا ظاهر این است که قول او مقدم باشد با یمین. هر گاه قرینـه بر صدق زوج نباشد، زوجه قسم بخـورد هر جا که خواهد شـوهر می‌کند و هیچکس مانع او نمی‌شود. هر کس که بر او معلوم نشده که زوج مجبور بوده به طلاق، آن زن را می‌تواند بگیرد.

و اما کیفیت قسم: پس چون این امور مرافعه می‌خواهد، و مرافعه کردن و قسم دادن بدون حضور یا اذن مجتهد عادل (کسی را که اهل داند) نمی‌شود، فایده در بیان کیفیت قسم نیست. هر کس اهل مرافعه است حکم و کیفیت قسم را می‌داند. والاّ قسم زوجه به

همین نحو باید باشد که قسم بخورد که زوج مجبور نبود به طلاق ، و به رضا طلاق گفت.

۳۲۸:سؤال: هرگاه کسی فضولاً نکاحی کرد برای زید و زید بعد از اطلاع امضا نکرد و اظهار کراهت کرد، و بعد از مدتی گفت «الحال راضی شدم» آیا صحیح است یا باطل؟-؟

جواب: ظاهر این است که باطل است. چون فضولی خلاف اصل است و دلیلی بر صحت آن نیست مگر با اجازهٔ بعد اطلاع. غایت امر این که سکوت مبطل آن نباشد. اما اظهار کراهت: پس ظاهر این است که به مجرد اظهار کراهت باطل می‌شود. و کلام مفید در **مقنعه** صریح است در آنجا که گفته است در عقد غیر ولی صغیره را، که «هرگاه بزرگ شود و اجازه کند صحیح است. و اگر ابا کند باطل می‌شود» و در مختلف این را نسبت به جمع کثیری از علما داده- پس بنابر این، دلیلی نیست بر اینکه رضای بعد اظهار کراهت، تصحیح عقد سابق کند. و اگر آن عقد باطل نشده بود پس باید که جایز نباشد شوهر کردن آن زن به دیگری. چون از جانب او لازم بود و از جانب فضولی متزلزل.

۳۲۹: سؤال: نفقهٔ فرزند بعد از پدر برکیست؟. و نفقهٔ والدین بر کیست؟

جواب: نفقهٔ فرزند هرگاه غنی باشد در مال خود او است، خواه صغیر باشد و خواه کبیر. و هرگاه فقیر باشد، بر پدر واجب است به اجماع (چنانکه جمعی دعوی کرده‌اند) و آیهٔ «فان ارضعن لکم فآتوهنّ اجورهنّ»[1] هم دلالت دارد. و قائل به فرقی نیست مابین اجرت رضاع و غیر آن. و حکایت هند زوجهٔ ابوسفیان که شکوه کرد بر رسول خدا(ص) از دست ابوسفیان که نفقه به او و اولادش نمی‌دهد، آن حضرت فرمود (خذی ما یکفیک و ولدک بالمعروف»،[2] با ترک استفصال از غنی و فقر هند.

و هرگاه پدر نباشد، یا باشد و قادر نباشد: پس لازم است نفقه بر پدران پدر هرچند به صد پشت بالا روند، با تقدیم الاقرب فالاقرب. به دلیل اجماع چنانکه جمعی دعوی کرده‌اند. و آنچه نقل شده است از **مبسوط** (با اشعار به اینکه مذهب شیعه این است) که گفته است که «مادر پدر مقدم است بر پدران پدر هرگاه ابعد باشند از مادر پدر در مرتبه.

۱- آیهٔ ۶ سورهٔ طلاق.
۲- کنزالعمال: ج ۸ص ۳۰۳.

مثل اینکه مادر پدر دارد وجد پدر دارد مادر پدر مقدم است بر جد پدر»، **پس آن معارضه نمی‌کند با اجماعات منقوله و شهرت عظیمه. و هرگاه پدران پدر نباشند، یا باشند و قادر نباشند، یا نتوان از آنها گرفت، واجب می‌شود بر مادر با قدرت.**

و هرگاه مادر نباشد، یا باشد و قادر نباشد، واجب می‌شود بر پدر مادر و مادر مادر، هرچند بالا روند بالسّویه. یعنی پدر مادر و مادر مادر شریک‌اند در نفقه دادن به شرطی که در درجهٔ مساوی باشند. و هرگاه مساوی نباشند، واجب است بر اقرب فالاقرب نسبت به فرزند. پس هرگاه مادر مادر داشته باشد و پدرِ پدرِ مادر داشته باشد مادرِ مادر مقدم است و هکذا.. هرچند بالا رود، و در هر مرتبه اقرَب به فرزند مقدم است بر ابعد بدون فرقی مابین مرد و زن.

و از شیخ و سایر اصحاب نقل شده است که مادر پدر به منزلهٔ مادرِ مادر است، و پدران و مادرانِ مادر پدر به منزلهٔ پدران و مادرانِ [مادر] مادراند، پس شریک‌اند در وجوب نفقه علی‌السویه با تساوی در درجه. و اما با تفاوت درجه مختص است وجوب انفاق به آنکه اقرب است به منفق علیه. و در این حکم هم به خلافی بر نخورده‌ام. تا اینجا سخن در نفقهٔ اصول بود، یعنی آنچه نفقه دهنده آباء و امهات باشند.

و امّا هرگاه نفقه دهنده از فروع باشد یعنی اولاد: مثل اینکه آن فقیر پدر و مادر و اجداد ندارد، یا دارد ولکن قادر نیستند، ولکن فرزند قادر دارد. پس اگر آن فرع یک نفر است و قادر است بر نفقه، واجب است بر او نفقهٔ اصل. و هرگاه متعدد باشند و در درجه هم مساوی باشند واجب است بر همگی علی‌السویه و شریک‌اند در نفقه دادن. و هرگاه متفاوت باشند در درجه، وجوب مخصوص اقرب است به محتاج. و مشهور این است که فرقی مابین ذکر و انثی نیست. و بعضی گفته‌اند واجب است بر ذکر نه انثی. و بعضی گفته‌اند واجب است بر هر دو به حسب میراث. و دلیل آنها وضوحی ندارد. و همچنین مشهور عدم فرق است مابین قادر بر انفاق بالفعل و قادر بالقوه. و از بعضی خلاف ظاهر می‌شود. و اشکال در صورتی که دو نفر باشند که یکی قادر بالفعل است و دیگری قادر بالقوه، بیشتر است.

و امّا هرگاه مجتمع شود اصول و فروع که آنها را «عمودان» می‌خوانند، مثل اینکه محتاج پدر دارد و پسر هم دارد، یا پدرانِ پدر وپسرانِ پسر، پس شریک خواهند بود در وجوب انفاق هرگاه مساوی باشند در درجه. و اقربَ مختص است به وجوب با تفاوت

درجه. پس اگـر پدری دارد و پسری، مساوی‌انـد در وجوب. و هرگاه پـدری دارد و پسرِ پسری واجب است بر پدر. و همچنین هرگاه پسری دارد و پدرِ پدری، واجب است بر پسر و هکذا.. و در **مسالک** اشکال کرده است در صورتی که فرع انثی باشد، مثل اینکه پدری دارد و دختری. و [نیز] در صـورتی که اصل مـادر باشد خواه فـرع ذکر باشد یـا انثی. و علامه هـم در صورت اخیره در **قواعد** تردد دارد|و بعد از این اشکال، اختیـار مساوات کرده. چنانکه جمعی دیگر هم این را تقویت کرده‌اند. تا اینجا کلام در نفقه دهنده بود.

و اما نفقه گیرنده: پس هرگاه متعـدد باشند و همه فقیر باشنـد و نفقه دهنده هم قادر باشـد، لازم است بر او نفقهٔ همه. و هرگـاه قادر بر همه نباشد مقـدم می‌دارد اقرب فالاقرب را، خـواه از اصول باشد وخـواه فروع، خواه ذکور بـاشد و خواه اناث. و هـرگاه وسعت منفق به قدر نفقـهٔ متعدد نباشد [و نفقه گیرنده‌ها متعـدد و در یک درجه باشند] پس آیا قسمـت باید کرد بر همـه؟ یا قرعه بـاید کرد؟ در آن دو وجه است. اظهـر ترجیح قرعه است. چون حکمت انفاق، رفع حاجت است و آن در صورت قسمت منتفی است. و بعضی احتمال داده‌اند ترجیح آنکه اضعف باشد به سبب صغر یا مرض، بدون قرعه.

۳۳۰: سؤال: هرگاه زیـد با مادر زن خود ملاعبـه کند حتی به حدّی کـه تفخیذ به عمل آید و انزال شود و امّـا دخول به عمل نیاید. نه در قبل و نـه در دبر. آیا زوجهٔ او بر او حرام می‌شود یا نه؟-؟ و آیا فرقی هست مابین اینکه قبل از تزویج باشد یا بعد-؟.

جواب: ظاهـراً قائلـی به نشر حـرمت در اینجـا نیست. الاّ آنچه ظـاهر مـی‌شود از فخرالمحققین که مسأله خلافی است، یعنی در صـورتی که قبل از تزویج باشد. و شهید ثانی و صاحب **مدارک** تصریح کرده‌اند بر اینکه ما [به] قـائلی بر تحریم بر نخوردیم و نه بر مستنـد آن، و هیچکس غیـر از فخرالمحققین ایـن قول را نقل نکـرده. و به هـر حال اشکال در عدم حرمت نیست، خصوصاً هرگاه بعد از تزویج باشد. بلکه اظهر در زنای قبل از تزویج هم عدم نشر حرمت است در غیر دختـر عمه و [دختر] خاله که به آنها زنا کرده باشد، چه جای بعد. و ظاهراً در عدم نشر حـرمت در زنای لاحق خلافی نباشد مطلقاً. و هیچ اشکالی در عدم نشر حرمت در ملاعبهٔ مـذکوره بعد ازتزویج نیست. و قبل از تزویج هم اشهر و اظهر همین است.

۳۳۱: سؤال: هرگاه زوجه کنیز خود را تحلیل کنـد به زوج خود که وطی کند و بعد پشیمان شود و منع کند. چه صورت دارد؟.

جواب: به تحلیل زوجه وطی حلال می‌شود. و اشهر و اظهر این است که تعیین مدت ضرور نیست. و ظاهر این است که هر وقت پشیمان شود می‌تواند منع کرد. هرچند تعیین مدت کرده باشد و مدت هنوز منقضی نشده باشد.

۳۳۲: سؤال: هرگاه کسی وصیت کند به شخصی بر اطفال خود. آیا جایز است که [آن وصی] صغیر یا صغیره او را نکاح کند به شخصی؟ یا نه؟

جواب: اشهر میان علما (چنانکه از **مسالک و مفاتیح** ظاهر می‌شود) این است که جایز نیست. و از شیخ در **مبسوط** نقل شده است جواز آن مطلقاً، و همچنین از **مختلف**. و از **خلاف** قول به تفصیل: یعنی هرگاه وصیت به خصوص نکاح کرده، می‌تواند. و اگر وصی مطلق است، نمی‌تواند. و قول دیگر هست در مسأله که هرگاه صغیر بالغ شود با فساد عقل، و ضرورتی داشته باشد به نکاح، وصی ولایت دارد. والاّ، فلا. و اظهر قول اول است، و خصوص **صحیحهٔ** محمدبن اسماعیل [بن] بزیع که در کافی روایت شده دلالت دارد بر آن صریحاً[1]، و «اضمار» آن ضرر ندارد. و خصوصاً از مثل محمدبن اسماعیل. و خصوصاً با اعتضاد به عمل اصحاب. و همچنین دلالت دارد بر آن **صحیحهٔ** ابی عبیده حذّا که دلالت دارد بر اینکه «نکاح غیر پدر بر صغیرین موقوف است بر اجازهٔ آنها بعد بلوغ»[2].

و همچنین اخبار بسیاری که دلالت دارند بر اینکه «ولایتی از برای غیر پدر و جدّ، نمی‌باشد[3] و از شیخ در **تبیان** و طبرسی در **مجمع‌البیان** ظاهر می‌شود اجماع بر انحصار ولیّ در اب وجد. و مؤید آن است (بلکه دلالت دارد بر آن) دو حدیث صحیح از محمدبن مسلم «فی الصبی یتزوج الصبیة یتوارثان؟ فقال: اذا کان ابوا هما اللذان زوجاهما فنعم. [قلت: فهل یجوز طلاق الاب؟ قال:لا]».[4] که مفهوم آنها این است که هرگاه غیر پدر تزویج آنها کرده باشد، توارثی نیست. و این نیست مگر به جهت بطلان عقد.

و اما دلیل قول دوم: پس آن عموم آیه است. یعنی «فمن بدّله بعد ما سمعه فانّما اثمه

۱- وسائل: ج۱۴، ابواب عقدالنکاح و اولیائه، باب ۸ح۱.
۲- وسائل: ج ۱۷، ابواب میراث الازواج، باب ۱۱ح۱.
۳- وسائل: ج ۱۴، ابواب عقدالنکاح و اولیائه، باب ۱۱و۱۲.
۴- همان مرجع: باب ۱۲ح۱.

علی الذین یبدّلونه»[۱] و صحیحهٔ محمدبن مسلم «عن الباقر -ع- [سألته عن] الذی بیده عقدة النکاح، فقال: هوالاب و الاخ و الموصی الیه و الـذی یجوز امره فی مال المرأة من قرابتها»[۲] و صحیحهٔ ابی بصیر[۳] و روایت دیگر او[۴] که قریب به همیـن مضمون‌اند. و عموم آیه ممنوع است. زیرا که ظاهر آیه وصیـت در مال است چون فرموده است «کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیة للوالدین والاقربین حقاً علی المتقین فمن بدّله بعد ما سمعه... الایه». زیرا که مراد از «خیر» مال است. و اینکه نکاح مستلزم صرف مال می‌شود، منشأ جواز نکاح نمی‌شود. و احادیث هم مشتمل‌اند بر چیزی که احدی از اصحاب قائل به آن نیست که ولایت با برادر باشد، هرچند ظاهر این است که این مضر به استدلال نیست ولیکن شکی نیست که موجب مرجوحیت می‌شود.

و چون این احادیـث در بیان بخشیدن مهر غیر مدخوله اسـت که در تفسیر آیه وارد شده است دلالت آن بـر حکم نکاح صغیر اضعف می‌شود. چـون متبادر از عطف «الذی بیده عقدة النکاح» این است که عفو مهر باشد، پس شاید که مراد از موصی الیه آن باشد که موصی وصیت کرده باشد در امر مال، یعنی: هرگاه زوج صغیر او خواهد طلاق بدهد به شرط عفو همهٔ مهـر و صلاح صغیره در آن باشد وصی تواند عفـو کرد. نه اینکه وصی ولی باشـد در اصل عقد. و همچنین بـرادر در وقتی که وکیل بـاشد از جانب زوجـه، یا مطلق وکیلی که امور اموال او به دست او باشـد، یا جد یا حاکم از حیثیت ولایتی که در مال دارند. و اما اینکه هر کس ولایت مال دارد ولایت نکاح دارد- چنانکه این خبر اشعار به آن دارد، و اخباری که در مسألهٔ نکـاح بکر بالغه است[۵] که دلالت دارند بر اینکه چون ولایت مال او به دست او است پس ولایت نکـاح هم با او است- پس آن تمام نیست. زیرا که شاید مراد در این خبر همین باشد که گفتیـم. و در اخبار باکرهٔ بالغه ظاهر این است که مراد بیـان رشد باشد کـه فرموده‌اند «هـرگاه بکر مالـک امر خود است و مـی‌خرد و می‌فروشد پس نکاح او بر نفس خود جایـز است» نه اینکه هر کس تسلط در امر مال دارد

۱- آیهٔ ۱۸۱ سورهٔ بقره.
۲- وسائل: ج ۱۴، ابواب عقدالنکاح و اولیائه، باب ۸ ح۵.
۳- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۵۲ ح ۱.
۴- وسائل: ج ۱۴، ابواب عقدالنکاح و اولیائه، باب ۸ ح۴.
۵- از آن جمله ح۶، از باب۹، ابواب عقدالنکاح، وسائل ج۱۴.

در امر نکاح [نیز] دارد.

و دلیلی بر این نیست که هر کس را ولایت مالی باشد ولایت در نکاح [هم] باشد و از این جهت است که حاکم هم ولایت بر نکاح صغیرین ندارد با وجود آنکه ولایت مالی دارد. چنانکه مشهور علما است. بلکه شائبهٔ اجماع در آن هست چنانکه از **مسالک** ظاهر می‌شود، هرچند ظاهر می‌شود از او توقف. و همچنین از صاحب **مدارک** در شرح **نافع** از جهت عمومات ادلهٔ ولایت حاکم [توقف ظاهر می‌شود]. و گمان حقیر این است که توقف وجهی ندارد. زیرا اصل و اخباری که دلالت دارند بر انحصار ولایت دراب،[1] و آنچه پیش ذکر شد از اخبار (با عمل اصحاب به حیثیتی که مخالفی ظاهر نیست) کافی است در نفی ولایت حاکم بر صغیرین.

و به هر حال مختار در مسألهٔ نکاح وصی عدم جواز است مطلقا. و قول به جواز مطلقا ضعیف است، به جهت ضعف ادلهٔ آنها و ندرت قائل به آن. حتی اینکه بعضی نفی قول به آن کرده‌اند و گفته‌اند که «مراد قائل صورت تصریح به وصیت نکاح است نه مطلقا». و مؤید این است که آنکه در کتاب وصایا گفته‌اند که هرگاه موصی بگوید «انت وصیّي علی اولادی» در آن سه وجه است: یکی آنکه جایز است تصرف او در اموال صغیر مطلقا بر سبیل مصلحت. دوم اینکه این اطلاق منصرف می‌شود به همین محافظت مال، لاغیر. سوم این است که باطل است مادامی که بیان نکند که چه در نظر او است. و اظهر قول اول است. و در اینجا کسی احتمال اختیار نکاح و ولایت در آن را ذکر نکرده.

و اما دلیل قول به تفصیل: پس شاید دعوی تبادر «خصوص وصیت نکاح» باشد از «موصی الیه»، که در اخبار قول به اطلاق ولایت وصی ذکر کردیم، و اصل عدم ولایت در صورت اطلاق. و به هر حال اقوی قول مشهور است به دلیل اخبار متقدمهٔ معتضده به اصل عدم ولایت، و شهرت بین‌الاصحاب، و ظاهر اجماع **تبیان و مجمع البیان**. و اما قول آخر: پس آن نیز دلیلی که توان اعتماد کرد، ندارد.

۳۳۳: سؤال: شخصی به مضمون «من ارادان یطلّق زوجته المسترابة فیعتزل عنها ثلاثة اشهر ثم یطلقها» علم نداشته، و زوجه را که در طهر بعد نفاس بوده و وقاعی هم اتفاق نیفتاده بود و به سبب ارضاع مسترابه بود، مطلّقه ساخته بدون اعتزال به طریق

۱- وسائل: همان ابواب، باب ۱۱و۱۲.

مذکور. آیا صحیح است- بنابر اینکه مورد حدیث مذکور بعد وقاع و مراد از آن برائت رحم بوده-؟ یا آنکه صحیح نیست و حدیث موقعش عام است و محمول بر تعبد خواهد بود-؟.

جواب: حدیثی که در طلاق مسترابه وارد شده روایت داود بن ابی یزید عطار است «عن بعض اصحابنا عن الصادق-ع-: قال: سألته عن المرأة یستراب بها و مثلها تحمل و مثلها لاتحمل و لاتحیض و قدواقعها زوجها، کیف یطلقها اذا اراد طلاقها؟ قال: لیمسک عنها ثلاثة اشهر ثم یطلقها»[1]. و **صحیحهٔ** اسماعیل بن سعد اشعری «قال: سألت الرضا-ع- عن المسترابة من المحیض کیف تطلق؟ قال: تطلق بالشهور»[2].

و بدان که اتفاق کرده‌اند علما (چنانکه از محقق و علامه ظاهر می‌شود) بر اینکه حیض و نفاس در احکام مساوی‌اند، الا در اقل و اکثر، و در رجوع به عادت نساء روایات و تمیز و در مضی اقل الطهر بین النفاسین. پس بنابر این چنانکه شرط است در صحت طلاق لینکه در حال حیض نباشد، شرط است که در حال نفاس هم نباشد. و اخبار هم به خصوص دلالت دارند.[3]

و همچنانکه صحیح است طلاق بعد از انقطاع حیض و دخول در طهر به شرط عدم مواقعه، همچنین است در نفاس. و دلالت می کند بر آن **موثقهٔ** ابوالعباس «قال: سألت اباعبدالله-ع- عن رجل طلّق امرأته بعدما ولدت و طهرت و هی امرأته لاتری دماً مادامت ترضع، ما عدتها؟ قال: ثلاثة اشهر».[4] و ترک استفصال و تقریر معصوم دلالت دارد بر اینکه طلاق بعد حصول طهر از نفاس، صحیح است، و انتظار گذشتن سه ماه ضرور نیست.

بلی دلالت دارد بر اینکه عدهٔ آن زن سه ماه است، چون مسترابه است به سبب رضاع. و فتوای علما هم این است که هرگاه وقاعی حاصل شده باشد طلاق جایز نیست تا سه ماه بگذرد. و مفروض در اینجا این است که وقاعی بعد از نفاس حاصل نشده، و حکم وقاع قبل از ولادت منقطع شده به سبب نفاس، خصوصاً حکمت در این مکث طهور برائت رحم است. و از این جهت است که بر «مستبین الحمل» انتظاری ضرور نیست و در

۱- وسائل: ج۱۵، ابواب مقدمات الطلاق و شرائطه، باب ۴۰ ح۱.

۲-همان مرجع، ابواب العدد، باب ۴ ح۱۷.

۳- همان مجلد: ابواب مقدمات الطلاق، باب ۸.

۴-همان مرجع: ابواب العدد، باب ۴ ح۶.

هر حال طـلاق می‌توان داد..و توهم تعبد هـم در این حال معنی ندارد، بـه جهت اینکه حدیثی وارد نشده که مسترابه مطلقا باید سه ماه صبر کند.

به جهت آنکه مورد روایت داودبن ابی یزید این است که «مسترابة الحمل» که زوج او با او وقاع کرده باشد حکم او این است که بعد از وقاع امساک کند از او سه ماه و بعد از آن طلاق بگوید. و ظاهر این است که در امساک، نیت شرط نیست که به قصد طلاق سه ماه ترک وقاع کند. بلکه هـر گاه از باب اتفاق سه ماه گذشته از وقـاع، و الحال به فکر طلاق افتاد، الحـال می‌توانـد طلاق گفـت، دیگر ضرور نیسـت سه ماه دیگـر صبر کنـد. پس نمی‌تواند گفت که: نظر به امر «فلیمسک» بایـد ثانیاً امتثال حاصل شود و این نمی‌شود الا به قصد امتثال، پس از باب تعبد خواهد بود.

پس می‌گوئیم کـه: ما نحن فیه نه مورد حدیث است و نه کـلام فقها. به جهت اینکه این زن مادام الحمل «متیقن الحمل» بوده نـه «مسترابة الحمل». و بعد از ولادت قبل از حصول وقـاع نیز مسترابة الحمـل نیست، بل متیقـن العدم است. و در حال نفـاس هم مسترابة الحمل نیست، چون در حکم حیض است و منع از طلاق به سبب نفاس است نه به سبب مسترابه بودن پس وقاعی کـه قبل از ولادت حاصل شده، وقاع مسترابة الحمل نیست تا مورد حدیـث و کلام فقها شود. و بر فرضی که بعـد از طهر از نفاس، صدق کند مسترابه بـر او- نظر به اصطلاح فقها که تعمیـم داده‌اند لفظ مسترابه را بـه حیثیتی که شامل صورتـی است که مطلقا احتمال حمل در آن نباشد، مثـل اینکه حیض او منقطع شود و ریبهٔ حملی نباشد- لکن از حدیث[ی] که دلیل مسأله است بر می‌آید که: سه ماه صبر کند به شرط اینکه وقاعی حاصل شده باشد بر مسترابه در حالی که متصف است به وصف «مسترابـه بودن». چون «مشتق» حقیقـت است در «متلبس بالمبـدأ»، نه غیر آن. خصوصاً در «ماسیتلبّس فی المستقبل».

و اما صحیحهٔ اسماعیـل بن سعد: پس قطع نظـر از اینکه محتمل است کـه مراد بیان عده باشد نه طلاق، می‌گوئیم که بر فرض تسلیم ارادهٔ حکم طلاق، ظاهر این است که اشکال راوی در این است که چون شنیده است که باید طلاق در حال حیض نباشد و در حال طهر غیر مواقعه باشد، و زن مستـرابة الحیض که حیض و طهر آن معلوم نیست، حکم آن چه چیز است. و چگونه بداند که این طهر غیر مواقعه است. فرمودند که «اعتبار به شهور بکند» یعنی هر گاه سه ماه از وقاع گذشته همین در حکم طهر غیر مواقعه است.

و چون نفاس در حکم حیض است و پاکی از آن در حکـم طهر است پس صادق است که طهر غیر مواقعـه است. پس مورد اشکال راوی و سؤال او نخواهد بـود، که اطلاق جواب شامل آن باشد. و به هر حال ظاهراً اشکالی در صحت این طلاق نیست.

۳۳۴: سؤال: هرگاه شخصـی دختری را در حال عقل و شعور مخفـی از پدر و مادر او، از برای خـود عقد نمایـد. و دختر نیز اقـرار به عقد دارد. آیـا عقد دختر بـی اذن پدر صحیح است یانه؟

جواب: در نکاح با کرهٔ عاقلهٔ رشیدهٔ بالغـه، اشهر و اظهر این است که اذن پدر شرط نیست. بلی احوط است.

۳۳۵: سؤال: هرگاه دختر بعد از عقد منکر شـود، آیا قبل از تحلیف می‌توان او را از برای دیگری عقد نمود یا نه ؟ آیا تکلیف زوج بعد از انکار دختر چه چیز است؟ هرگاه از خوف جناب اقـدس الهی طلاق بگویـد نصف مهر مسمی را بـاید تسلیم دختر نمـاید یا نه؟

جواب: هرگاه مرد مدعی زوجیت دختر اسـت و دختر منکر است و مرد بیّنه ندارد، قسم متوجه دختر می‌شود، هرگاه قسم خورد دعوی ساقط می‌شود در ظاهر حکم شرع. و دختر می‌تواند شوهر بکند در ظاهر شـرع. و هرگاه مرد علم دارد به عقد و اینکه دختر قسم دروغ خورده، پـس بهتر این است که او را طـلاق بگوید و نصف مهری کـه به سبب عقد لازم شده باید بـه او برساند هرچند دختر مطالبهٔ آن را نمـی‌تواند کرد. و مادر او را نمی‌تواند عقد کند، و همچنین دختر برادر و خواهر او را نمی‌تواند گرفت بدون اذن او و همچنین خواهر او را مادامی که او را طلاق ندهـد نمی‌تواند گرفت. و نفقه و کسوهٔ او بر مرد لازم نیست، به جهت عدم تمکین.

و هرگـاه دختر قسم نخـورد و رد کرد قسم را و مـرد قسم خـورد، حکم می‌شـود به زوجیت در ظاهـر شرع. و بر ایشان لازم است کـه عمل کنند به مقتضـای آنچه در واقع ثابت است.

و اما سؤال از اینکـه «آیا دختر قبل از قسـم خوردن می‌توانـد شوهر کند یـا نه» پس اظهر این است که بلی می‌تواند. همچنانکه در سایر مواضعی که تصرفات مدعی علیه در آنچه در دست اوست جایز است مادامی که حکم بر خلاف آن از حاکم صادر نشده باشد. ولیکن هر وقت که مدعـی خواهد او را قسم می‌دهد هر چند شوهر کـرده باشد. و باز به

مقتضای قسم عمل می‌شود. هرگاه زوجه نکول کرد از قسم‌و زوجیت‌زوج اول ثابت می‌شود علی‌الاقوی، و بعد از رد قسم به مدعی و قسم خوردن او نیز بنابر قول دیگر. و هرگاه آن دختر بعد از شوهر کردن، اقرار کند به عقد سابق، اقرار او ضرری به حقوق زوج ثانی نمی‌رساند. چون اقرار بر غیر است. اما ظاهر این است که در حق خودش مسموع باشد از سقوط نفقه و قسم و مضاجعه و مواقعه‌وغیره و همچنین سقوط مهر. مگر اینکه ادعا کند که «در حال دخول عالمه نبودم به عقد و بعد به خاطرم آمد». در اینوقت مستحق مهرالمثل می‌شود.

چون این جواب طول بهم رسانید گاه است که مطلب به دست نیاید. خلاصهٔ جواب آن سؤال این است که: اظهر این است که جایز است در ظاهر شرع که به دیگری شوهر کند. ولکن حق دعوی مدعی ساقط نمی‌شود و هر وقت خواهد او را قسم می‌دهد، و به مقتضای آن عمل می‌کند. و تکلیف زوج این‌است که او را زن‌خود داند و مادر او را بر خود حرام داند. و همچنین خواهر او را هرگاه طلاق نگوید او را. و خواهرزاده و برادرزادهٔ او را بدون اذن او عقد نکند. و نصف مهر مسمی را به او برساند. هرچند از برای او جایز نیست که مطالبه کند و بگیرد. بلی نفقه و کسوهٔ او ساقط است، چون تمکین نداده.

۳۳۶:سؤال: آیا نکاح دو خواهر جایز است یا نه؟ و هرگاه یک خواهر را عقد کرد و بعد از آن دیگری را عقد کرد کدام حلال است و کدام حرام؟ و هرگاه خواهر را داشت و طلاق گفت، قبل از انقضای عده می‌تواند آن دیگری را نکاح کند یا نه؟ و آیا دو کنیزی که خواهر هم باشند می‌تواند به هر دو دخول کرد یا نه؟

جواب: اما از مسألهٔ اولی: پس این است که حرام است از برای مرد اینکه جمع کند میان دو خواهر به نکاح دائم یا منقطع، به اجماع مسلمین و صریح آیه[1] و اخبار[2]. پس کسی که یک خواهر را گرفت آن خواهر دیگر را نمی‌تواند گرفت مگر بعد از فوت این خواهر اول یا طلاق او یا انقضای مدت او در متعه. و اگر دو خواهر را به یک صیغه عقد کند، یا به دو صیغه ولکن به دفعهٔ واحده (مثل اینکه دو نفر را وکیل کند هر یکی را برای عقد یکی از آنها، و هر دو در آن واحد صیغه را جاری کنند) پس اظهر و اشهر بطلان عقد

۱- آیهٔ ۲۳ سورهٔ نساء.

۲- وسائل ج ۱۴، ابواب ما یحرم بالمصاهرة باب ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹.

هر دو است. چون اصل عدم صحت و حلیت است و عمـومات «فانکحوا ما طاب لکم من النساء»[۱] و امثال آن مخصص است به آیـهٔ «وان تجمعوابین الاختین»،[۲] و صادق است بر این ، اینکه جمع بین‌الاختین است در نکاح. و لازم نیست که مـراد همین جمع در نگاه داشتن آنها باشد. وعموم «اوفوا بالعقـود» تمام نیست زیرا که در صورت اجماع در صیغه واحده یک عقد واقع شده و وفای به مجموع آن جائز نیست اجماعاً و وفای به بعض عقد وفای به عقد نیست و ترجیح بلا مرجح هم جائز نیست.

و شیخ در **نهایه** و ابن براج و ابن جنید قائل شده‌انـد به تخییر. یعنی هر کدام را که خواهد اختیار کنـد و آن دیگری را رها کند، و دلیل ایشان یکی این اسـت که جائز است جمع امـرأة محلله و محـرمه در عقد واحد ،و صحیح اسـت در محلله دون محـرمه. و آن قیاسی است مع الفارق. و دوم **صحیحهٔ** جمیل بن دراج است در کتـاب فقیه «عن ابی عبدالله-ع- فی رجـل تزوّج اختین فی عقـدة واحدة: قال: یمسک ایتهمـا شاء و یخلی سبیل الاخری [وقـال فی رجل تزوج خمساً فـی عقدة واحدة قال: یخلـی سبیل ایتهن شاء]»[۳].

و همین حدیث را کلینی[۴] و شیخ[۵] نیز روایت کرده‌اند و سند آنها هم قوی است. لکن مخالف اصول و قواعد و صریح آیه است. و تخصیص این ادله به مثل این روایت (که اکثر اصحاب از آن اعراض کرده‌اند) بی وجه است. خصـوصاً دلالت آن هم واضح نیست. زیرا که ممکـن است مـراد این باشـد که نگـاه می‌دارد یکی از آنهـا را به عقد تـازه و رها می‌کند دیگری را و مؤیـد ارادهٔ این معنی است **روایت** عبدالله بن مسکان «عن ابی بکر الحضرمـی قال: قلت لابی جعـفر.-ع- رجل نکح امرأة ثـم اتی ارضا فنکح اختهـا و هو لایعلم، قال: یمسک ایّتهما شاء ویخلی سبیل الاخری».[۶] یعنی هرگاه زنی را نکاح کند و بعد از آن در [سر]زمین دیگر بیاید وخواهر او را نـدانسته عقد کند هر کدام را که خواهد نگاه می‌دارد و دیگری را سـر می‌دهد. و باید در اینجا مـراد این باشد که جایـز است که طلاق بگویـد اولی را و دومی را به عقد تازه نکـاح کند. چنانکه مذهب اکثـر علما است،

۱و۲- به ترتیب آیه‌های ۲۳و۲۶ سورهٔ نساء.

۳- وسائل: ج ۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۲۵ح ۱- فقیه: ج ۲ص ۱۳۴.

۴و۵- کافی (فروع): ج ۲ص ۳۷، تهذیب: ج ۲ ص ۱۹۵.

۶- همان مرجع: باب ۲۶ح۲.

بلکه دعوی اجماع در آن مکرر شده که عقد دومی در اینصورت باطل است.

و **صحیحهٔ** زراره هم بـر آن دلالت دارد «قال: سـألت ابـاجعفر-ع- عن رجـل تزوج بالعراق امرأة ثم خرج الی الشام فتزوج امرأة اخری فاذاهی اخت امرأته التی بالعراق. قال: یفرق بینه و بین المـرأة التی تزوجت بالشام ولایقرب المرأة العـراقیة حتی تنقضی عدة الشامیة.».[۱]

و از آنچه گفتیم معلوم شد کـه هرگاه بر سبیل تعاقب نکاح کنـد، نکاح دومی باطل است. و هرگـاه به دومی وطی کـرده باید عده بـدارد. مثل اینکه از روی جهالـت بوده و نمی‌دانسته که خواهـر اولی است، به اولی دخول نمی‌تواند کـرد تا عدهٔ دومی منقضی شود. و مخالف در این مسأله ابن ادریس است که متمسک به اصل شده و وجهی از برای آن نیست باوجود حدیث صحیح. و این جواب مسأله دوم است.

و اما مسألهٔ سوم: هرگاه زن خود را طلاق بگوید و خـواهد خواهر او را بگیرد، پس اگر طلاق او «بائن» اسـت جایز است نکاح خواهر او قبل از انقضـای عده، و ظاهراً در آن خلافـی نیست. و اخبار مستفیضه دلالـت دارد بر آن.[۲] و اگر طـلاق رجعی است جـایز نیست نکاح خواهر او تا عده منقضی شود. و در این هم خلافی نیست. و اخبار مستفیضه دلالت دارد بر آن.[۳] و فحوای **صحیحهٔ** زراره هم دلالت دارد بر آن.[۴] و اما عدّه متعه: پس در آن خلاف اسـت و منقول از اکثر اصحـاب این است کـه آن در حکم عدهٔ طـلاق بائن است. و مفید و صدوق وکیـدری قائل‌اند به عدم جواز. بلکه ظاهـر شیخ هم در استبصار این اسـت هرچند در اول گفته اسـت که «هرچیزی کـه در کتابها یـافته می‌شود شـاید صحیح باشد» و در آخر گفته است که «جایز است که این مختص متعه باشد».

و دلیل این جماعت **صحیحهٔ** حسین بن سعید است «قال: قرأت فی کتاب رجل الی ابی الحسـن الرضا-ع-: الـرجل یتزوج المـرأة متعة الـی اجل مسمی فینقضـی الاجل بینهما، هل تحل له ان ینکح اختها قبل ان ینقضـی عدتها؟ فکتب: لایحل له ان یتزوجها حتی تنقضی عدتها».[۵] و همین حـدیث را کلینـی و ابن بابـویه نیـز روایت کـرده‌اند. و

۱- همان مرجع: باب ۲۶ح ۱.

۲و۳- وسائل: ج ۱۴، ابواب العدد، باب ۴۸ح ۱، ۲، ۳، ۴، ۵. وج ۱۵، ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۲۸ح ۱و۲.

۴- وسائل: ابواب مایحرم بالمصاهره، باب ۲۶، ح ۱.

۵- همان مرجع: باب ۲۷ح ۱.

همچنین در **نوادر** احمدبن محمدبن عیسی.

و اما دلیل مشهور پس بر نخوردم به چیـزی مگر علت منصوصه که از اخبار مستفاد می‌شود در مسأله طلاق، مثل **صحیحهٔ** ابی بصیر «عن ابی عبـدالله-ع- قال: سألت عن رجل اختلعت منه امـرأته ایحل له ان یخطب اختها من قبـل ان ینقضی عدة المختلعة؟ قال: نعم قـد برأت عصمتها منه و لیس لـه علیها رجعة.[1] و **حسنهٔ** حلبی (به ابراهیم بن هاشم) «عنـه-ع- فی رجل طلق امرأته او اختلعـت او بانت، اله ان یتزوج بـاختها؟ قال: فقال: اذا برأت عصمتهـا ولم یکن له علیها رجعة فلـه ان یخطب اختها».[2] وجه استدلال این است کـه در این احادیث ظاهر مـی‌شود که علت جواز نکاح، انقطاع عصمت و عدم جواز رجـوع است. و آن در عده متعه مـوجود است. و ایـن خالی از قوت نیسـت. ولکن ترجیـح این بر آن حـدیث صحیح بـا وجود عمـل جماعتی از قـدما هم مشکـل است، و احتیاط بسیار مؤکد است.

و اما مسألهٔ چهارم:- یعنی حکم دو کنیز که خواهر یکدیگر باشند- شکی در جواز جمع آنها در ملـک نیست. و در قول به کراهـت هم اشکال هست و تصریـح به آن از غیر شیخ در نظرم نیست. ولکن **صحیحهٔ** علی بن یقطین ظاهـر است در کراهت آن، «قال: سألت ابا ابراهیم-ع- عن اختین مملو کتین و جمعهما، قال: تستقیم ولااحبه لک قال: و سألته عن الام و البنت المملو کتین، قال هو اشدهما ولا احبه لک».[3] و شیخ این را حمل کرده بر جمع در ملک و تعلیل کرده است کراهت را به اینکه گاه است نفس او مایل شود بـه جماع کـردن هر دو و بـه معصیت مبتـلا شود. و همچنیـن **موثقهٔ** حلبی «عـن ابی عبدالله-ع- قـال: قال محمدبـن علی-ع- فی اختیـن مملو کتین تکـونان عندالـرجل جمیعا، قال: قال علی-ع-: احلتهما آیة وحرّمتهما اخری وانا انهی عنهما نفسی و ولدی».[4] و شیخ در کتابیـن اخبار گفته است که: اگر مـراد از نهی، حرمت است پـس مراد وطی است. و اگر مراد از آن، کراهت است پس مراد جمع در ملک است. و ظاهر این است که نظر شیخ به نوعی از «استخدام» باشد در ضمیر «انهی عنهما» و مراد از ضمیر «احلّتهما و حرمتهمـا» امتین باشد در حـال جمع به عنـوان وطی، و مراد از ضمیر «انهـی عنهما»

۱و۲- وسائل: ج ۱۵، ابواب العدد، باب ۴۸، ح ۱و۲.

۳و۴- وسائل: ج ۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۲۹ح۴و۳.

مطلق امتین، یعنی منع می‌کنم نفس و ولد خود را از دو کنیز، یعنی حتی در تملک آنها. والا بر شیخ وارد خواهد آمد که ظاهر حدیث اتحاد مورد حکم روایت است و آن نمی‌سازد با این تردید شیخ.

و اولی این است که بگوئیم که مراد از آیهٔ حلّ آیهٔ «والذین هم لفروجهم حافظون» است که عموم آن دلالت بر حلّیت جمع می‌کند. و آیهٔ تحریم آیهٔ «وان تجمعوا بین الاختین» است. و وجه دلالت آن در کنیز این است که تقدیر شود در آیه نکاح و وطی، هر دو، یعنی حرام است نکاح امهات و وطی آنها، یا نکاح آنها هر گاه وطی به عمل نیاید. و هکذا سایر محرمات تا برسد به «ان تجمعوا بین الاختین». یعنی حرام است نکاح اختین جمعاً و وطی آنها جمعاً، تا دلالت کند بر حرمت عقد اختین دون جماع و وطی اختین بدون عقد هرچند به سبب ملک باشد. پس بنابر این مراد این است که این دو آیه دو عام است که نسبت مابین آنها عموم من وجه است. و آن حضرت فرمودند که من نهی می‌کنم از آن نفس و ولدم را. یعنی بنا را به عمل به آیهٔ تحریم می‌گذارم و تخصیص می‌دهم آیهٔ ملک را.

و وجه تخصیص خود و ولد خود تقیه باشد. چنانکه شیخ در **استبصار** کلام امیرالمؤمنین(ع) را حمل بر آن کرده، و موثقهٔ معمربن یحیی بن نسام (یا سام، یا سالم، بنابر اختلاف نسخ. و ظاهر اتحاد کل است) روایت کرده «قال: سألت اباجعفر -ع- عمّا یروی الناس عن امیرالمؤمنین -ع- اشیاء من الفروج لم یکن یأمربها ولاینهی عنها الاّ نفسه و ولده. قلنا کیف یکون ذلک؟ قال: احلّتها آیة و حرّمتها آیة اخری. فقلنا هل الاّ ان تکون احدیهما نسخت الاخری ام هما محکمتان ینبغی ان یعمل بهما؟ فقال: قدبیّن لهم اذ نهی نفسه و ولده. قلنا: ما منعه أن یبیّن ذلک للناس؟ قال: خشی ان لایطاع ولو انّ امیرالمؤمنین ثبتت قد ماه اقام کتاب الله کلّه و الحقّ کلّه».[۱]

و اما جواز جمع آنها در وطی: پس شکی در حرمت آن نیست. یعنی هرگاه دخول کرد به یکی از آنها جایز نیست دخول به دیگری. زیرا که اگر جماع کند با آن دیگر صادق

۱- این حدیث در تهذیب هم آمده (ج۲ص۲۴۳) و در وسائل (ج۱۴، ابواب مایحرم بالرضاع، باب ۸ح۸) ثبت شده و در هر دو نام «یحیی بن سام» آمده است و همچنین در استبصار ج ۳ص ۱۷۳.

است جمع. مثل اینکـه می‌گویند «فلانی جمـع کرد مابین ظهرین و عشـائین». با اینکه چون در احکام متعلقه به اعیان تقدیری لازم اسـت از افعال مکلفین و در آیهٔ تحریم آنچه ظاهر و متبادر و مناسب است قدر مشترک مابین نکاح و وطی و سایر استمتاعات است و اجتماع حقیقی به غیر وطـی از سایر استمتاعات ممکن است. و به هـر حال اشکالی در حرمت جمع در جماع و استمتاعات نیست. به عموم آیه و اخبار و اجماع.

پس هرگاه وطی کـرد به یکی از اختین مملوکتین حرام است بـر او وطی آندیگری بدون اشکالی و خلافی، و حلال نمی‌شود الاّ به اینکه آن اولی را از ملک خود بیرون کند به بیع یا هبه یـا امری دیگری از ناقلات ملک. و بعد از بیرون کـردن اولی از ملک خود، حلال می‌شود دومی بدون اشکال و خلاف. و دلالت می‌کند بر این **صحیحهٔ** عبدالله بن سنان «قال: سمعت اباعبدالله -ع- یقول: اذا کانت عندالرجل الاختان المملوکتان فنکح احدیهما ثم بداله فی الثانیة فنکحها فلیس ینبغی له ان ینکح الاخریٰ حتّی تخرج الاولیٰ من ملکه یهبها او یبیعها فان و هبها لولده یجزیه».[1]

و **موثقهٔ** معاویة بن عمار «قـال سألت اباعبدالله -ع- عن رجل کانـت عنده جاریتان اختان فوطیٔ احداهمـا ثم بداله فی الاخریٰ قال: یعتزل هـذه و یطأ الاخری قال: قلت: فانه تنبعث نفسه للاولی، قال: لایقـربها حتّی تخرج تلک عن ملکه».[2] و لفظ «عزل» را در این روایت باید حمل کرد بر ارادهٔ اخراج از ملـک، چنانکه مقتضای حمل مطلق بر مقید است. و اشکال کرده‌اند بر ایـن، که آیا باید اخراج از ملک به عقد لازمی بـاشد یا به عقد متزلزل هم می‌شود (مثل بیعی که خیاری از بـرای بایع در آن باشد، یا هبه‌ای که واهب در آن رجوع تواند کرد)؟

ظاهر نصّ دلالت مـی‌کند بر کفایت مطلق اخراج خصوصاً بنابـر مختار که «ملک به مجرد عقد منتقـل می‌شود به مشتری. نـه به انقضای ایام خیار». و راه خیـال اینکه عقد متزلزل کافی نیست، این است که به سبـب تسلط بر فسخ، در حکم مملوکه است. و این اجتهادی است در مقابل نصّ. زیرا که استنباط علّتی کرده که باید از برای مالک ممتنع باشد وطی آن. و این ممنوع است، با وجود اینکـه اگر [مراد] امتناع فی الجمله است، به همین عقد متزلزل حاصل می‌شود. زیرا مادامـی که رجوع نکرده ممتنع است. و اگر

۱و۲- همان مرجع: ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۲۹ح ۱و۲.

[مراد] امتناع ابدی است، در عقد لازم [هم حاصل نمی‌شود] چون ممکن است رجوع به عقد جدید، یا به میراث. و ادعای اینکه مراد این است که «باید امتناعی باشد که خود مستقل نباشد در رجوع و در عقد جدید محتاج است به رضای مشتری به نقل ثانیاً، یا به موت او»، دعوائی است خالی از بینّه.

و همچنین دعوی اینکه «متبادر از نصّ اخراج به عقد لازمی است»، محل منع است. خصوصاً با ملاحظهٔ تمثیل به هبه که افراد متزلزلهٔ او اگر بیشتر از لازمه نباشد که کمتر نیست. خصوصا به ملاحظهٔ اینکه در صحیحهٔ عبدالله بن سنان فرموده است «فان وهبها لولده یجزیه» که هبه به ولد[را] که از افراد لازمهٔ شایعه است فرد خفی قرار داده‌اند که فرمود مجزی است. که از آن ظاهر می‌شود که به اجنبی دادن اولی و اظهر است. و وجه خفا گویا این باشد که چون هبه به ولد در عرف اغلب این است که در توی خانه باشد و در حکم مال پدر باشد پس گویا هنوز از خود جدا نکرده.

و امّا روایت عبدالغفار طائی که بعد از امر امام(ع) به اخراج از ملک سؤال کرد که اخراج کند به سوی کی؟ امام علیه‌السلام فرمود به سوی بعضی از اهل خود.[1] آن هم محمول به ارشاد است که ضرور نیست که از خود جدا کند بلکه همان مسمای اخراج از ملک کافی است.

و آیا کافی است امری که منشأ تحریم شود، مثل شوهر دادن کنیز، یا مکاتب کردن-؟ ابن فهد(ره) در **مهذّب** از **تذکره** نقل کرده اکتفای به آن را (چون این تحریمی است که دفع آن نمی‌توان کرد)، و از **قواعد** تردّد را، و از فخرالمحققین منع اکتفا[و] اینکه لابد است که از ملک خارج شود، و خود هم این را ترجیح داده ولکن اکتفا به کتابت کرده هرچند مشروط باشد. چنانکه مختار تذکره است. و اظهر متابعت نص است که معتبر خروج از ملک است.

و بنابر این سایر وجوه حرمت، بی اشکال کافی نیست. مثل رهن دادن که بدون اذن مرتهن حرام است. و همچنین روزه و احرام و حیض. و همچنین تحریم به جهت قسم خوردن، ورده گفتن، و در عده بودن به سبب وطی شبهه.

و بیع بعض آن کافی است (چنانکه ابن فهد(ره) تصریح به آن کرده) چون منشأ

۱- همان مرجع: ح۶.

تحریم است با خروج از ملک فی‌الجمله. و فرقی نیست در دخول که منشأ تحریم می‌شود مابین قبل و دبر. و اما در مقدمات آن مثل بوسیدن و لمس و نظر شهوت، اشکال است. و اظهر عدم اکتفا است به آنها. و از اینکه در مسأله تحریم مملوکهٔ فرزند اگر به شهوت نظر کرده باشد، بر پدر او حرام می‌شود- بنابر مشهور به سبب احادیث **صحیحه**[1] که در آن وارد شده- لازم نمی‌آید که در اینجا هم منشأ تحریم شود، و الحاق به آن قیاس است. تا اینجا کلام در حرمت ثانیه بود بعد وطی اولی.

و اما هرگاه وطی کند ثانیه را و مرتکب این حرام شود: پس خلاف است در اینکه آیا اولی حرام می‌شود یا نه؟ و در این پنج قول است. مشهور مابین متأخرین (چنانکه در **مسالک** نسبت به آنها داده) این است که اولی حرام نمی‌شود، به دلیل اصل[2] و استصحاب و احادیث مستفیضه بلکه متواتره به این مضمون که «ان الحرام لایحرّم الحلال»[3]. خصوصاً **صحیحهٔ** عبدالله بن سنان «قال: قلت لابی عبدالله-ع- الرجل یصیب من اخت امرأته حراماً ایحرّم ذلک علیه امرأته؟ فقال: انّ الحرام لایفسد الحلال، و الحلال یصلح به الحرام».[4] و بنابر این پس هر وقت که یکی از آنها را از ملک خود بیرون کند آن دیگری حلال می‌شود خواه اخراج کند از برای عود به اولی یا نه. و اگر اخراج نکند هیچکدام را پس دومی حرام است و اولی حلال است. و این قول مختار ابن ادریس و محقق و علامه است در **قواعد**، و سایر متأخرین که از ایشان نقل شده، و در کمال قوت است.

ولکن در اینجا احادیث معتبرهٔ بسیار هست که مخصص اصل و استصحاب و عمومات می‌توانند شد.[5] ولکن به سبب اختلاف و اضطراب آنها اعراض کرده‌اند از آنها، و طرح آنها هم به غایت مشکل است، چون شیخ در **نهایه** و جمعی بعد او مثل ابن براج و علامه در **مختلف** و ولد او در **ایضاح** و شیخ علی و غیر ایشان به آنها عمل کرده‌اند. ولکن به سبب اختلاف در کیفیت جمع مابین آنها، اقوال مختلفه بهم رسیده. اصح اقوال قول

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۳.

۲- در نسخه: به دلیل امر.

۳- وسائل: ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۸ح ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶و۸. و باب ۹ح۳و۴.

۴- همان مرجع: باب ۸ح۵.

۵- همان مرجع: باب ۲۹ح ۷، ۹، ۱۰.

شیخ است در **نهایه** و اتباع او. و آن این است که هرگاه وطی کند ثانیه را با علم به حرمت آن، حرام می‌شود بر او اولی تا بمیرد دومی. پس اگر اخراج کند ثانیه را از ملک خود به علت اینکه رجوع کند به اولی، جایز نیست برای او رجوع به اولی، و اگر اخراج کند از ملک خود نه از برای رجوع، جایز است از برای او رجوع به اولی. و اما اگر علم نداشته باشد به حرمت ثانیه، جایز است از برای او رجوع به اولی به هر حال اگر اخراج کند ثانیه را از ملک خود، و به این نحو جمع کرده است بین‌الاخبار.

و قول دوم تفصیلی است که شهید ثانی در شرح لمعه اختیار کرده. و این قول را محقّق هم در شرایع نقل کرده و شهید ثانی(ره) در **مسالک** گفته است که «قائل را نمی‌دانم کیست». و آن تفصیل این است که هرگاه وطی کند ثانیه را با علم به تحریم حرام می‌شود بر او اولی نیز تا اینکه یا اخراج کند او را از ملک خود نه به قصد عود به اولی، یا بمیرد ثانیه. پس اگر اخراج کند نه به علت عود به اولی، حلال است برای او اولی. پس اگر اخراج کند از برای اینکه عود کند به اولی پس تحریم باقی است. و هرگاه وطی کند ثانیه را با جهل به تحریم، حرام‌نمی‌شود بر او اولی. و عبارت ابن حمزه در **وسیله** موافق همین قول است. و آن این است «فان ملک اختین و وطئ باحدهما، لم یجز له وطی الاخری حتی یخرج الموطوئة من ملکه، اذا کان عالماً بذلک. فان وطئ الاخری بعدها عالماً بالتحریم حرمت الاولی حتی یموت الثانیة، اویخرجها من ملکه لاللعوداليها، فان اخرجها من ملکه للعود اليها لم یحل له حتی تموت. و ان لم یکن عالماً بالتحریم جازله العوداليها». و این قول را نسبت به دیگران هم داده‌اند. و این قول اظهر است به ملاحظهٔ جمع بین الاخبار.

پس ما در این مقام اخبار را ذکر می‌کنیم تاحقیقت حال ظاهر و واضح شود. و از جملهٔ آنها **حسنهٔ** حلبی است (به ابراهیم بن هاشم)- «عن الصادق-ع- قال و سئل عن رجل کانت عنده اختان مملوکتان فوطئ احدیهما ثم وطئ الاخری. قال: اذا وطئ الاخری حرمت علیه الاولی حتی تموت الاخری.

قلت: ارأیت ان باعها اتحل له الاولی؟ قال: ان کان بیعها لحاجة ولایخطر علی قلبه من الاخری شیئ فلااری لذلک باساً و ان کان یبیعها لیرجع الی الاولی فلا ولا کرامة»[۱].

۱- همان مرجع: ذیل ح۹، از باب ۲۹- فروع: ج ۲ص ۳۷- فقیه ج۲ص۱۴۴.

و این را صدوق هم روایت کرده به سند خود از علاء بن رزین از محمدبن مسلم از حضرت باقر.[۱]

و موثقهٔ علی بن ابی حمزه «عن الکاظم-ع- قال: و سألته عن رجل ملک اختین أیطأهما جمیعاً؟ قال: یطئ احداهما و اذا وطئ الثانیة حرمت علیه الاولی التی وطئ حتی تموت الثانیة اویفارقها و لیس له ان یبیع الثانیة من اجل الاولی لیرجع الیها الا ان یبیع لحاجة او یتصدق بها او تموت».[۲] **و موثقهٔ** ابوبصیر «قال: سألت اباعبدالله-ع- عن رجل کانت له اختان مملوکتان فوطئ احدیهما ثم وطئ الاخری ایرجع الی الاولی فیطئها؟ قال: اذا وطئ الثانیة فقد حرمت علیه الاولی حتی تموت او یبیع الثانیة من غیر ان یبیعها من شهوة لاجل ان یرجع الی الاولی».[۳] **و صحیحهٔ** محمدبن اسماعیل بن بزیع «عن محمدبن فضیل عن ابی الصّباح الکنانی عن ابی عبدالله-ع- قال: سألته عن رجل عنده اختان مملوکتان فوطئ احدیهما ثم وطئ الاخری [فقال: اذا وطئ الاخری فقد] حرمت علیه الاولی حتی تموت الاخری. قلت: ارأیت ان باعها؟ فقال: ان کان انّما یبیعها لحاجة ولایخطر علی باله من الاخری شیئ فلااری بذلک بأساً، و ان کان انّما یبیعها لیرجع الی الاولی فلا»[۴] و در سند این روایت محمدبن فضیل است و ظاهر این است که وی ثقه باشد. و علامه مکرر سندی که او در آن هست او را تصحیح می‌کند. و شهید ثانی نیز در مسالک گفته است که سند آن صحیح است ولکن اشکال در متن آن کرده است. زیرا که لفظ «فحرمت علیه الاولی» نه مربوط است به کلام امام(ع) و نه به کلام راوی و گویا از آن چیزی افتاده باشد. و چنین است که گفته است. و ظاهر این است که لفظ «قال» قبل از آن ساقط شده باشد.[۵] و ممکن است که بگوئیم [از] کلام راوی است یعنی «سؤال کردم از آن حضرت از حکم چنین مردی که وطی کرد کنیز اول را بعد از آن وطی کرد ثانی را پس حرام شد بر او اولی تا اینکه دومی بمیرد. و گفتم خبر کن مرا که اگر بفروشد او را چه حال دارد». پس گویا راوی حکم صورت موت را می‌داند و سؤال از بیع می‌کند. پس لفظ «قلت» یا «عطف بیان» جملهٔ سألت است. تا آخر، یا

۱- همان مرجع ذیل ح۹ از باب ۲۹ ـ فروع: ج۲/ ۳۷ ـ فقیه ج۲/ ۱۴۴.

۲ و ۳ و ۴- وسائل: ج ۱۴، ابواب مایحرم بالمصاهرة، باب ۲۹ح ۱۰، ۷، ۹.

۵- آنچه ساقط شده عبارت «فقال: اذا وطئ الاخری فقد» مـی‌باشد که محققین اخیر روشن کرده‌اند. و ما آن را در متن حدیث میان علامت [ ] قرار دادیم.

معطوف است بر آن به حذف حرف عطف. و به هر تقدیر مطلب از آن حاصل می‌شود.

و از جملهٔ آن اخبار **صحیح** حلبی است در **کافی** و **فقیه** و در تهذیب هم به سند **موثق**: «عن ابی عبدالله -ع- قال: قلت له: الرجل یشتری الاختین فیطئ احدیهما ثم یطئ الاخری بجهالة. قال: اذا وطئ الاخیرة بجهالة لم تحرم علیه الاولی وان وطئ الاخیرة و هو یعلم انّها علیه حرام حرمتا علیه جمیعا».[1]

و این اخبار تا به صحیحهٔ حلبی همه متفق الدلاله‌اند، و از حیثیتی مطلق‌اند. چون تحریم اولی مقید به صورت علم نیست بلکه شامل علم و جهل هر دو هست. و هیچیک منافاتی با حرمت ثانیه ندارند بلکه حرمت او مفروغ عنه است و حال آن معلوم است. و اینکه در آنها اولی ذکر شده به جهت آن است که آن محتاج است به ذکر به سبب معلوم بودن حکم ثانیه، نه از راه اینکه تحریم مختص اولی است و ثانیه حرام نباشد. پس آنها از این حیثیت منافاتی با صحیحهٔ حلبی ندارند. و از حیثیتی مقیدند که حلال شدن اولی مشروط است که ثانیه بمیرد، یا اخراج کند او را از ملک خود از غیر جهت عود به اولی. و صحیحهٔ حلبی هم از حیثیتی مطلق است چون حرمت اولی مطلق است. یعنی هرچند اخراج کند از ملک خود بدون قصد عود به اولی، حلال نمی‌شود. و از حیثیتی مقید است که حرمت اولی در صورت علم به حرمت ثانیه است نه در صورت جهل.

پس (چنانکه طریقهٔ جمع است) مطلق هر یک از این دو طایفه اخبار را حمل می‌کنیم بر مقید طایفهٔ دیگر. پس می‌گوئیم که کل این اخبار متفق‌اند در اینکه در صورت علم به حرمت، حرام می‌شوند. هرچند دلالت احادیث اول در ضمن اطلاق باشد و دلالت صحیحهٔ حلبی به عنوان تصریح و تنصیص. و چون در صحیحهٔ حلبی تصریحی نیست به اینکه «آیا راهی از برای حلال شدن یکی از آنها هست یا نه»، و در احادیث اول تصریح است که «هرگاه دومی بمیرد یا اخراج شود از ملک بدون جهت عود». پس می‌گوئیم که مراد از حرمت آنها هر دو، در صورت علم، در وقتی است که باقی بماند بر ملک و هیچکدام نمیرند و [نیز] اخراج نشود اولی[2] از ملک از غیر جهت عود.

و اما تفصیل شیخ در نهایه و اتباع او: پس گویا نظر ایشان جمع بین‌الاخبار است

۱- همان مرجع: ح۵- فروع: ج۲ص ۳۷- فقیه: ج۲ص۱۴۴- تهذیب: ج ۲ص ۱۹۷.
۲- دومی، صحیح است.

به نحوی که ما کردیم. و علاوه بر آن کرده است اینکه در صورتی جهل هم مشروط است جواز رجوع به اولی به اخراج [دومی] از ملک. ولکـن مقید نکرده به اینکه اخراج به نیت عود به اولی نباشد و شاید نظر او به جمع مـا بین آن اخبار به نهجی که ما کردیم با ملاحظه **موثقهٔ** عبدالغفار طائی باشـد «عن ابی عبدالله -ع- فی رجل کانت عنـده اختان فوطیٔ احدیهما ثم اراد ان یطأ الاخری. قال: یخرجها عـن ملکه. قلت: الی من؟ قال: الی بعض اهله. قلت: فان جهـل ذلک حتی وطئها. قال: حرمتـا علیه کلتاهما».[۱] در تهذیب گفته است: قوله ع «حرمتا علیه جمیعاً» یعنی بـه مادامتا فی ملکه. و اما اذا زال ملک احدیهما فقد حلّت له الاخری. و قـد قدّمنا ما یدل علی ذلک. و بعد از آن مـوثقهٔ ابی بصیر را ذکر کرده است برای مؤید دلالت.

و تو می‌دانی که این جمع، قاعده نیست. ودلیلـی بر این گونه جمع نیست. با وجود اینکه بنابر این فرقی بین صورت علم وجهـل نمی‌ماند با وجود اینکه در صحیحه تصریح به فرق شده. و قید «اخراج از ملک» که به سبب حسنهٔ حلبی (و آنچه در معنی آن است) مستفاد شده هم به شرط عدم نیّت عود است. و مقیّد دیگر هم نیست که بگوئیم «فرق در کیفیت اخراج از ملک است که در صورت علم بایـد به نیت عود نباشد و در صورت جهل مطلقا جایز است». و بـه هر حال جمع مابین صحیحهٔ حلبی و ایـن موثقه ممکن نیست: زیرا که نهـایت آنچه توان گفت این اسـت که حمل کنیم حلال بـودن اولی را در صورت جهل به حرمت ثانیه در صحیحهٔ حلبی بر صورتی که اخراج کند ثانیه را از ملک. و اینکه مراد از حرمت هر دو در موثقهٔ عبدالغفار در صورت عدم اخراج از ملک باشد. و این سخن در صورت علم به حرمت ثانیه در صحیحهٔ حلبی نیز جاری است. زیرا که حرمت اولی در این صورت مادامی اسـت که ثانیه را اخراج نکرده باشد. بلی اگـر بگوئیم که در صورت علم، اخراج از ملـک فایده ندارد، فرق حاصـل می‌شود میان علم و جهـل، ولکن شیخ و اتباع او قائل به این نیستند. و صحیحه اقوی است از موثقه، به سبب صحت و وضوح سند و تعدد، چون در تهذیب شیخ آن را نیز به سند موثق روایت کرده. پس باید موثقه را طرح کرد و به صحیحه عمل کرد.

و قول چهارم در مسـأله قولی اسـت که محقق در **شرایع** نقل کـرده است. و در

۱- همان مرجع: ح ۶.

مسالک گفته است که قائل او را نمی‌دانم. و آن این است که وطی ثانیه موجب حرمت اولی است مطلقاً، و اولی حلال نمی‌شود تا ثانیه را اخراج نکند از ملک. و این عکس قول اول است. و شاید دلیل آن موثقهٔ معاویة بن عمار باشد که گذشت. و بر این وارد است اولاً اینکه دلالت می‌کند بر فرق میانهٔ اولی و ثانیه در اینکه ثانیه به مجرد اعتزال از اولی حلال می‌شود، و اما اولی حلال نمی‌شود مگر بعد از اخراج ثانیه از ملک. و ثانیاً بر فرضی که حمل کنیم اعتزال را بر اخراج از ملک، این حدیث مقاومت با اخباری که ما استدلال کردیم به آنها، نمی‌کند. خصوصاً با ندرت حدیث، و جهالت قائل به آن.

و قول پنجم این است که هرگاه وطی کند ثانیه را با علم به تحریم، حرام می‌شود بر او اولی تا اخراج کند ثانیه را از ملک خود. [و] با جهل حرام نمی‌شود بر او اولی. و این قول را در **مسالک** نسبت به شیخ داده در **تهذیب**. و بعد از تأمل در کلام شیخ در تهذیب در طریقهٔ جمع بین‌الاخبار، ظاهر می‌شود موافقت او با قول او در **نهایه**. و به هرحال دلیلی واضح بر آن نیست و موجب ترک جمیع اخبار[ی] است که مقید است اخراج از ملک به عدم قصد عود. و در **مسالک** گفته است که ممکن است استفادهٔ آن از جمع ما بین روایت معاویة بن عمار و صحیحهٔ حلبی. ولکن شیخ روایت معاویة بن عمار را در این باب ذکر نکرده. و به هر حال ترک اخبار معتبره مستفیضه به سبب این احتمال، صورتی ندارد. و به هر حال اظهر اقوال تفصیل دوم است که آن را از ابن حمزه نقل کردیم.

کتاب النکاح

(من المجلد الثالث)

۳۳۷:سؤال: مملوکهٔ غیر مدخولهٔ پدر بر پسر محرم می‌شود یا نه ؟ و تحلیل آن از برای پسر جایز است یا نه؟

جواب: مملوکهٔ پدر محرم نیست (به مجـرد ملک) از برای پسر او. بلکه بدون تحلیل مثل سایر نسوان اجنبیـه است. بلی هرگاه مدخوله شد محرم مـی‌شود و حرام می‌شود نکاح او بر فـرزند. و شاهد ایـن مطلب آن است که فقها تصـریح کرده‌اند بـه اینکه مراد ازمحرم کسی اسـت که حرام باشـد نکاح او ابداً به نسـب یا رضاع یا مصـاهره. و دعوی اجماع بـر این کرده‌اند. و بـا وجود این، خلاف عظیـم دارند در اینکه مملوکـهٔ منظوره و ملموسهٔ پدر حرام می‌شود بر فرزند و بالعکس، یا نه ؟ بلی در این مسأله اقوی[1] در نظر حقیر حرمـت است هرگاه لمس و نظر از روی شهـوت شده باشد. چنانکـه اشهر است و اخبار معتبرهٔ بسیـار دلالت بر آن دارد . و شاید توانیم گفت که چنیـن کنیزی محرم می‌شود به سبب صدق مصاهره. چنانکه خواهیم گفت.

و اما مطلق مملوکه، پس دلیل واضحی بر حـرمت نکاح او از برای پدر یا پسر نیست هرگاه نظر و لمس شـده باشد بدون شهوت. و ظاهراً کسی هم قـائل به آن نشده. به هر حال ملک بحـت با قطع نظر از لمـس و نظر، نه افادهٔ حـرمت می‌کند و نـه محرمیت. و

۱- در نسخه: بلی چون در این مسأله اقوی...

الحاصل: مملوکهٔ پدر بدون دخول و بدون لمس و نظر به شهوت، بر پسر حرام نیست. و به تحلیل حلال می‌شود.

و بدان که: مصاهره که ذکر کردیم اعم است از آنکه به عقد حاصل شود یا ملک یمین. و ظاهراً این هم اجماعی است، چنانکه از مقداد در **تنقیح** ظاهر می‌شود. ولکن مقداد محرم را تعمیمی داده که شامل زوجه و مثل آن باشد. و عبارت تنقیح در کتاب نکاح این است «المحرم هو کل امرأة یملک وطیها او حرم مؤبداً بنسب او رضاع او مصاهرة بعقد او بملک یمین، اما التی یملک وطیها فیجوز النظر الیها کالزوجة باطناً و ظاهراً. و امّا من حرم وطیها فیباح النظر فیهنّ الی الوجه و الکفین و القدمین اجماعاً، و یحرم النظر الی القبل والدبر لغیر ضرورة من مباشرة علاج و مشاهدة ایلاج. و امّا غیر ذلک من البدن فعلی ثلاثة اقسام» الی آخر ما ذکره.

۳۳۸: سؤال: ضعیفهٔ مسلمه به غالی علی اللّهی شوهر کرده که او را از عبادات شرعیه منع می‌کند. آیا اولاد ایشان به زوج ملحق می‌شود یا به زوجه ؟ و آیا این زوجه به زوج حلال است و عقد او صحیح است؟ یا اینکه حرام و عقد او باطل است و لازم است تفریق ؟ و بر تقدیر تفریق چه قدر باید عدّه بدارد؟.

جواب: عقد فاسد است و طلاقی ضرور نیست. و هر گاه زوجه جاهل بوده به حرمت، به سبب دخول مستحق مهرالمثل است. و **عدّه** هم باید بدارد. و فرزند هم ملحق به او می‌شود.

۳۳۹:سؤال: یک نفر می‌تواند صیغهٔ عقد نکاح را ایجاباً و قبولاً جاری نماید یا نه؟-؟.

جواب: اظهر و اشهر این است که کافی است.

۳۴۰ : سؤال: در عقد بالغهٔ باکرهٔ رشیده اذن پدر شرط است یا نه؟

جواب: اظهر و اشهر استقلال باکرهٔ بالغهٔ رشیده است در نکاح، و رضای او کافی است. بلی تشریک پدر اولی و احوط است[1].

۳۴۱:سؤال: رضای عمه و خاله در تزویج دختر برادر و دختر خواهر، در نکاح دائم و عقد منقطع در هر دو ، شرط می‌باشد؟ یا در عقد منقطع رضای ایشان شرط نیست؟ و بر

۱- رجوع کنید به مسأله شماره ۲۳۸و۲۴۶ همین مجلد.

فرض شرط بـودن، هرگاه عقد دختـر برادر یا خواهـر هر دو مکرر بشود در هـر دو دفعه رضای عمـه و خاله شرط مـی‌باشد؟ یا در دفعـهٔ اول به تنهائی و دردفعات‌دیگـر رضای ایشان شرط نخواهد بود ؟.

جواب: بلی ظاهر این است که فرق مابین دائم و منقطع نیست. چنانکه تصریح شده در کلام علما بـدون نقل خلافی. و منعی که از تـزویج وارد شده شامل عقـد منقطع هم هست. و ظاهر این است که هرگاه عقد را مکـرر کند در هر عقد رضای عمه و خاله شرط است. چنانکه مقتضای عمومات است. و فرقی مابین متعه و دوام نیست در قواعد تحریم و احکام زوجیـت در متعه جاری است مثـل دوام، الاّ در مستثنیات مثل میـراث و نفقه و قسمت.

۳۴۲:سؤال: زید زوجـهٔ معقوده داشت و قبـل از اینکه او را تصـرف کند ناخـوشی «شقاقلوس»[۱] او را عارض شده، پای او را از زانو قطع نمودند. و نظر به اینکه شغل و عمل زید زراعت بود و مالک چیزی هم نبود، زوجه به سبب اینکه قدری از مهر او در ذمّهٔ او بود و تصور این را هـم نمود که زید قادر بـر نفقه دادن به او نخواهد بـود، از انقیاد و تمکین نسبت بـه او مضایقه مـی‌نمود، بلکـه مبلغ بیست تـومان علاوه بـر مهر او خـود زوجه و منسوبان می‌دادند به زید که طلاق بـدهد. و راضی نشد. و چون سخن زوجهٔ مذکوره در خصوص عدم تمکین به سبب موجود نبـودن قدر معتد به از مهر او در شرع مسموع بود، چهار نفر از منسـوبان زید به جهت دفـع عذر زوجه حاضـر و هر یک به قدر چهـار تومان ملک یا بـاغ یا خانه به زیـد هبه نمودند، و او حسـب المصالحه عوض ذمهٔ مهـر به زوجهٔ مذکور منتقل نمود.

و بعد از اینکه زوجه هم چنین دانست که دیگر سخن او در عدم تمکین شرعاً مسموع نیست لابد در مقام اطاعت آمده زید در او تصـرف کرد. و الحال معلوم شده که چهار نفر مذکور در مقام خدعه بودند آنچه به او منتقل نمودند مال غیر بوده. و الحال زوج از ادای نفقهٔ واجبهٔ زوجه عاجـز، و صداق غیر موجود، و ضعیفه معطل است و الحـالة هذه. آیا بر هر یک از زوج و چهار نفر مذکور چه چیز است؟ آیا هر یک از چهار نفر ضامن چهار تومان

۱- مردگی موضعـی، مردگی عضوی از اعضا. سفاقلوس هـم گفته شده، اصل آن یونانی اسـت. در ترکی «قان قارا» در انسان، و «یان قارا» در حیوان گفته می‌شود که در فارسی «قانقرا» گفته می‌شود.

مذکور هستند یا نه ؟ و آیا با عدم ضمان بر زوجه تمکین لازم است یا نه ؟ و هر گاه در ضمن گفتگوی ایشان شخصی از جانب زوجه گفته باشد که «این اشیاء ملک غیر نباشد»، و ایشان جواب گفته باشند «هر گاه مال غیر باشد از عهده بر می‌آئیم»، فرقی دارد یا نه ؟ استدعا آنکه حکم مسأله را با اشارهٔ اجمالیه به دلیل، بیان فرمائید.

جواب: اولا جایز است از برای زوجه امتناع از تمکین تا مهر خود را تمام بگیرد. خواه عین باشد و خواه دین، و خواه بعضی عین و بعضی دین باشد، وخواه منفعتی باشد مثل عمل در مدت معینه. علی‌المشهور، بل ظاهراً خلافی نیست. و از جمعی از اصحاب دعوی اجماع بر آن شده که از جملهٔ ایشان است شهید ثانی در **مسالک و شرح لمعه**. و مؤیدات بسیار هم از اخبار دارد. و مشهور این است که فرقی مابین موسر و معسر نباشد. و از ابن زهره دعوی اجماع بر آن منقول است ظاهراً. و خلاف ابن ادریس در معسر ضعیف است، نظر به اینکه نکاح از جملهٔ عقود معاوضه و یا شبه معاوضه باشد، و از برای هر یک از طرفین معاوضه جایز است منع از تسلیم تا قبض نکند عوض را. و منتهای امر این است که در صورت اعسار، زوجه مطالبه نتواند کرد اما لزوم تسلیم از کجا؟.

و از اینجا ظاهر شد فرق مابین مؤجل و صورت اعسار. پس کسی نگوید که «هر گاه در صورت مؤجل جایز نیست امتناع، پس در صورت اعسار هم جایز نیست. زیرا که در مؤجل، زوجه اسقاط حق امتناع کرده و تن به تمکین در داده بدون اخذ عوض، ولکن اعسار مستلزم هیچیک از اینها نیست. و چنانکه عمومات لزوم اطاعت زوجه، مقتضی تسلط زوج است، ادلهٔ «عدم لزوم تسلیم بضع قبل از اخذ عوض» مقتضی تسلط زوجه است. و این منافات با اطاعت ندارد، زیرا زوجه می‌گوید «من مطیعه‌ام ولکن تا حق خود را نگیرم. تسلیم نمی‌کنم بضع را».[1] و به هر حال شهرت عظیمه و دعوی ظاهر اجماع، در نظر ارجح است.

اینها همه در وقتی است که مهر مؤجل نباشد. یعنی مدت معینی برای آن قرار نداده باشند، خواه اطلاق شود در عقد یا تصریح شود به نقد. و اما هر گاه مؤجل باشد، نمی‌تواند امتناع کرد از دخول، به جهت عمومات وجوب اطاعت، و عدم مانع. و از جمعی

۱- در اینجا عبارت ناقصی در نسخه هست بدینصورت «و هر گاه کسی خدشه کند در شمول عمومات اطاعت، مانحن فیه را

حکایت اجماع بر آن شده. بلی اشکال در صورتی است که تمکین ندهد تااجل به سر آید (خواه عصیاناً باشد یا به سبب عذری) که آیا بعد از انقضای اجل می‌تواند ممانعت کرد یا نه؟-؟ اظهر عدم جواز امتناع است. به سبب عمومات لزوم اطاعت و استصحاب حالت سابقه، خصوصاً به ملاحظهٔ اینکه شرط تأجیل مستلزم اسقاط حق امتناع است و عود آن محتاج است به دلیل. و ظاهر این است که این قول اکثر باشد. بلکه در **مسالک** گفته است که قائلی به جواز امتناع نمی‌دانم مگر ظاهر اطلاق شیخ در **نهایه** و ظاهر این است که مراد او هم در حالّ باشد نه مؤجل.

و از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود حکم آنکه بعضی از مهر حالّ باشد و بعضی مؤجل. پس جایز است از برای او امتناع از برای اخذ حالّ دون مؤجل.

و بدان که: نظر به اینکه قاعدهٔ معاوضه مقتضی آن باشد که تا زوجه مهر را نگیرد می‌تواند امتناع کرد، پس زوج را هم می‌رسد امتناع از دادن [مهر] تا زوجه خود را تسلیم نماید. پس اگر زوجه مهیای استمتاع نباشد به سبب مانعی (هرچند آن مانع از قبیل احرام باشد) پس واجب نخواهد بود تسلیم مهر. بلی در صغیره اشکال هست، چون خود زوج باعث شده که حق حالّی را به ذمه گرفته بدون قابلیت تسلیم عوض بالفعل. و از این جهت جمعی قائل شده‌اند به لزوم دادن مهر هرگاه ولی صغیره مطالبه کند. و این خالی از قوت نیست. ولکن این اشکال وارد می‌آید در صورتی که عقد کبیره را در چنان حالی بکند که ممنوع باشد از تسلیم، و فرض آن در غیر حال احرام می‌شود، چون عقد در آنوقت صحیح نیست.

و از مجموع آنچه گفته شد معلوم شد جواب از سؤال از هبهٔ چهار نفر به زوج و مصالحه کردن زوج اعیان موهوبه را به زوجه در عوض مهر و تمکین زوجه که دیگر وجهی از برای امتناع باقی نمی‌ماند.

و اما سؤال از اینکه بعد از اخذ زوجه مال را و وقوع دخول، ظاهر شود استحقاق آن مال از برای غیر، پس بدان که خلاف کرده‌اند در اینکه هرگاه صداق مؤجل نباشد و دخول واقع شود آیا بعد از دخول مخالفت می‌تواند کرد چنانکه قبل می‌توانست؟ یا نه؟. اظهر و اشهر عدم جواز امتناع است. و ابن ادریس دعوی اجماع بر آن کرده، و از ابن زهره نیز دعوی اجماع حکایت شده. و ایضاً در صورت تسلیم اخذ عوضین در معاوضات، حق مسلّم مستقر شده و رجوع آن محتاج است به دلیل. ولیکن این سخن در صورتی

خوب است که زوجه به رضای خود تسلیم کرده باشد.

و قول دیگر جواز امتناع است، و آن قول مفید است، و شیخ در **مبسوط** نظر به اینکه مهر در مقابل بضع است و هر دخولی را تعلقی به آن می‌باشد، و استصحاب هم مقتضی جواز امتناع است. و ایـن قول خالی از قوت نیست. لکن شهـرت عظیمه با آن دو دعوی اجماع، ارجح است از این دلیل. و قول دیگر قول ابـن حمزه است که اگر دخول به رضا واقع شده، نمی‌تواند امتناع کرد. و اگر به اکـراه زوج واقع شده می‌تواند، چون به منزلهٔ قبض فاسدی است که بر آن اثر مترتـب نمی‌شود. و دلیل مشهور از این نیز اقوی است، خصوصاً هرگاه بنا را بر این بگذاریم که نکاح از باب معاوضات نیست و بگوئیم که هر یک از زوجین را حقــی است بــر دیگری و معصیت احـدهما در وفا بـه حق دیگـری مستلزم سقوط حق دیگری نمی‌شود.

پس ثبوت حق غیر بر او منشاء جواز منع او از حق ثابت او نمی‌شود. چنانکه شیخ در **خلاف** استدلال کرده است به این (در صورتی که دخول واقع شود) بر عدم جواز امتناع. و ظاهر ابن ادریس هم این است که این سخن را پسندیده در آنجا که از **خلاف** نقل کرده دلیل شیـخ را. پس اعتمـاد او در جواز منع در اول امـر هم بر اجمـاع است. و صـاحب **مدارک** هم گفته است که مقتضای فکر و نظر همیـن است. پس اگر اجماع تمام شود بر جواز امتناع از دخول، فبهـا. والاّ پس دلیلی بر جواز نیست. زیرا که عصیـان احدهما به اخلال حق دیگری منشأ اسقاط حق آن دیگری نمی‌شود.

و امّا سؤال از اینکه هبهٔ آن چهار نفـر بر سبیل خدعه بوده و مـال غیر بوده: پس آن مضرّ نیست بـه آنچه مذکور شـد از حکم به عدم جـواز امتناع زوجه بعد از دخـول. بلکه ظاهر این است کـه هرگاه زوج هم عالم بوده به این معنی، و بـه خدعه متمکن از دخول زوجه شده، آنهم چنین است. و این بالاتر از اکراه در دخول نیست. و تو دانستی که اقوی عدم جواز امتناع است بعد دخول مطلقا. و امّا سؤال از «عجز زوج [در] نفقه»: پس آن نیز مضر نیسـت. چون اقوی این اسـت که تجدد اعسار زوج مـوجب خیار فسخ نمـی‌شود. چنانکه در محل خود بیان کردیم.

و اما سؤال از حال صـداق زوجه بعد از ظهور استحقاق آن املاک [بـرای] غیر: پس رجوع می‌کند زوجـه به زوج به مهر خود، و او را حقی به آن چهار نفـر نیست. مگر اینکه آنها ضامن شوند از جانب زوج از برای زوجه کـه هرگاه مستحق غیر برآید صداق را به او

برسانند، که در اینصورت ضمان صحیح است، و زوجه رجوع مـی‌کند به ضامـن‌ها در صداق خود. و بدان کـه در اینجا دو ضمان است. یکی «ضمان تسبیـب» که بر خود زوج لازم است پس در صورتی که مال غیر را به زوجه داده در عوض مهر و مالک ملک خود را گرفت، زوجه رجوع مـی‌کند به مهر که قیمت آن ملک است و بـه آنچه غرامت کشیده از اجرت‌المثل و غیـر آن. و یکی دیگر ضمانی اسـت که به عقد ضمان حـاصل شده، و آن ممکن است که به ضمان خود زوج حاصل شود، و به ضمان غیر.

و مفروض این است که عقد ضمان واقع شده به ضمان آن چهار نفر از برای زوجه که هر گاه بر زوجه غـرامتی لازم آید از تلف ثمن که مهر است (یـا غیر آن) از عهده بر آیند از برای زوجـه. و چون زوجه صرفهٔ خود را در رجوع بـه زوج نمی‌داند (چون فقیـر است) اعتماد به این عقد ضمان، کرده. والاّ او را می‌رسـد که راضی شود به ضمان زوج و دست بردارد از ایـن ضامـن‌ها. و بـرفرض کـه رجوع کـرد به ضـامن‌هـا دیگر رجـوع به زوج نمی‌توانند کرد. زیـرا که آنها ضامن زوج نشده‌اند، و ضمان تسبیـب هم در اینجا نیست، چون به خدعه شده و زوج و ضامن‌ها هر دو عالم‌اند به غصبیت.

و اما سؤال از اینکه آیا بر زوجه لازم است تمکین بـا عدم ضمان یا نه ؟ : پس هر گاه زوجه مطالبـهٔ نقدی در ذمهٔ زوج دارد و راضی نشـود به گرفتن امـلاک الاّ به ضمان، در اینصورت بر او واجب نیسـت تمکین الاّ به ضمان. بیش از این نیست کـه با وجود اعسار زوج، نمی‌تواند او را الزام کند به دادن نقد، و امـا اینکه لازم باشد بر او قبول کردن ملک در عوض تا زوج مستحق تمکین شود، پس آن دلیلی ندارد.

۳۴۳: سؤال: زید را دختـری است نُه سالـه خدیجه نام، بـه عمرو نمود که مـن این دختر را به تو تزویج می‌کنم. و بعد از آنکـه عقد کردند، و زن را رؤیت کرد، دید که دختر دیگر است که سی چهـل سال دارد فاطمه نام. الحال فاطمه مدعیـه است که من زوجهٔ توام چون از من اذن خواستند و برای تو نکاح کردنـد. و عمرو می‌گوید که من به اعتقاد اینکه تو دختـر هشت نه سالـه بودی، قبول کردم و اگـر می‌دانستم تو آن نیستـی قبول نمی‌کردم. آیا مدعی کدام است و مدعی علیه کدام؟؟. و حکم آن چه چیز است؟.

جواب: این سؤال اغتشاشی دارد، و ممکن است کـه از فروع یکی از دو مسأله باشد که علمـا متعرض آن شـده‌اند. پـس ما اولاً آن دو مسـأله را بیان مـی‌کنیم و بعـد از آن متعرض سؤال می‌شویم:

مسأله اولی این است که: هرگاه وکیل شخصی زنی را برای او تزویج کند، و بعد از تزویج موکل انکار کند توکیل آن شخص را در تزویج آن زن- خواه آن وکیل، وکیل در مطلق تزویج باشد، یا وکیل در [تزویج] زن خاصی و او زن دیگری را تزویج کرده. و خواه موکل انکارِ مطلق توکیل را کند، یا انکار توکیل در تزویج این زنی که تزویج کرده- و در این مسأله سه قول است: **یکی** قولی است که منقول است از شیخ در **نهایه** و ابن براج. و آن این است که قول موکل را مقدم می‌دارند با یمین، هرگاه شاهدی در میان نباشد، [به جهت] عموم حدیث «الیمین علی‌المدعی علیه»[۱]. و بر وکیل لازم است که تمام مهر مسمی را به زوجه بدهد، زیرا که مهر واجب می‌شود به سبب عقد و نصف نمی‌شود مگر به طلاق، و در اینجا طلاقی نیست. و وکیل تفویت مهر کرده بر زوجه، چون شاهدی نگرفته در توکیل و تقصیر کرده و ضامن مهر است.

و مشهور علما[۲] (چنانکه در مسالک و غیر آن نسبت داده‌اند به ایشان) این است که بر وکیل نصف مهر لازم است. و دلالت می‌کند بر این **صحیحهٔ** ابی عبیده که شیخ در تهذیب باب «زیادات نکاح» روایت کرده است «عن ابی عبدالله-ع- فی رجل امر رجلاً ان یزوّجه امرأة من اهل البصرة من بنی تمیم، فزوّجه امرأة من اهل الکوفة من بنی تمیم. قال: خالف امره و علی‌المأمور نصف‌الصداق لاهل المرأة، ولاعدة علیها ولا میراث بینهما. فقال بعض من حضر: فان امره ان یزوّجه امرأة و لم یسمّ ارضاً ولا قبیلة ثم جحدالآمر ان یکون امره بذلک بعد ما زوّجه. فقال: ان کان للمأمور بیّنة انّه کان امره ان یزوّجه کان الصداق علی الآمر. و ان لم یکن له بیّنة کان الصداق علی المأمور لاهل المرأة، ولامیراث بینهما ولاعدّة علیها ولها نصف‌الصداق ان کان فرض لها صداقاً، و ان لم یکن سمّی لها صداقاً فلا شئ لها»[۳].

و روایت عمربن حنظله که شیخ نیز روایت کرده در باب وکالت «عن ابی عبدالله-ع- قال: سألته عن رجل قال لآخر: اخطب لی فلانة فما فعلت من شئ ممّا قاولت من صداق او ضمنت من شئ او شرطت فذلک لی رضا و هولازم لی. ولم یشهد علی ذلک. فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق و غیر ذلک ممّا طالبوه و سألوه، فلمّا رجع الیه انکر ذلک

۱- وسائل: ج۱۸، ابواب کیفیة الحکم، باب ۳ح ۲.

۲- این قول دوم از اقوال است.

۳- [illegible] ج۱۴، ابواب عقد النکاح و اولیائه، باب ۲۶ح ۱.

کلّه. قال: یغرم لها نصف الصداق عنه، و ذلک انّه هوالذی ضیّع حقها فلمّالم یشهد لها علیه بذلک الذی قال له حلّ لها ان تتزوج، ولا یحلّ للاوّل فی مابینه و بین‌الله عزّوجلّ الاّ ان یطلّقها، لانّ الله تعالی یقول: فامساک بمعروف او تسریح باحسان. فان لم یفعل فانّه مأثوم فی مابینه و بین‌الله عزّوجلّ، و کان الحکم الظاهر حکم‌الاسلام، و قد اباح الله عزّوجلّ لها ان تتزوج»[1].

و قول سوم آن است که: عقد فاسد است و مهری بر هیچکس لازم نیست. امّا فساد عقد: پس ظاهر است، زیرا که اصل عدم وقوع است. و مفروض هم این است که به بیّنه ثابت نشده. و در صورت ادّعا هرگاه منکر قسم خورد دیگر امری که مثبت عقد باشد نیست. و اصل و قاعده هم اقتضا می‌کند که مهر بر شوهر باشد، نه وکیل. و تقصیر کردن وکیل در اشهاد هم دلیل ثبوت مهر نمی‌شود. با وجود اینکه می‌گوئیم گاه است که تقصیر نکرده باشد مثل اینکه ممکن نبود شاهد گرفتن، یا شاهد گرفته بود ولکن الحال شهود مرده‌اند، یا دسترس به آنها نیست. پس دلیل اخصّ از مدعای قائل به وجود تمام مهر است و به هر حال دلیلی بر وجوب تمام مهر نیست.

و هر چند اکثر این بحثها بر قول دوم هم وارد است، لکن چون حدیث صحیح دلالت دارد بر آن و روایت دیگر هم مؤیّد آن است، پس این دو حدیث با عمل مشهور به‌آنها مخصص قاعده می‌توانند شد. و دور نیست که بگوئیم که مراد شیخ در **نهایه** نیز نصف مهر باشد، زیرا که کلام او در نهایه مشتمل است بر آنچه در این حدیث‌ها است. و اطلاق لفظ (مهر) نظر به مهر معهود باشد که آن نصف مهر است قبل از دخول، بنابر اینکه اصل در ثبوت مهر نصف باشد و دخول موجب تمام شود. نه اینکه اصل در ثبوت، تمام باشد و طلاق مسقط نصف باشد. چنانکه احد قولین است در مسأله. واگر این حدیث‌ها نبود قول سوم در نهایت قوت بود، و محقق در شرایع تقویت آن کرده، و شهید ثانی و بعضی دیگر هم میل به آن کرده‌اند. و به هر حال اقوی قول مشهور است.

و از آنچه گفتیم ظاهر شد که خلافی ندارند در اینکه عقد باطل است و آن زن می‌تواند شوهر کند. و همچنین خلافی ندارند در اینکه هر گاه زوج کاذب باشد در نفس‌الامر، باید طلاق بگوید. چنانکه در روایت هم تصریح به آن شده. و لکن شهید ثانی

۱- وسائل: ج۱۳، ابواب احکام الوکالة، باب ۴ ح۱.

و غیر او تصریح کرده‌اند به اینکه جواز شوهر کردن آن زن به دیگری، در وقتی است که تصدیق وکیل در توکیل نکرده باشد، زیرا که در اینصورت معترف است به زوجیت، و منافاتی نیست مابین آنکه نظر به حکم ظاهر شرع نکاح نسبت به زوج فاسد باشد، و نسبت به زوجه در حکم زوجیت باشد. و روایت هم منافات با این ندارد، زیرا که وارد است مورد غالب که زوجه اعتماد می‌کند بر ادعای وکالت، نه اینکه وکالت در نزد او ثابت باشد. چنانکه در اغلب معاملات هم چنین است، و تا فساد توکیل ظاهر نشود محمول است بر صحت. و در چنین صورتی هرگاه زوج امتناع کند از طلاق نمی‌توان او را اجبار کرد. زیرا که در ظاهر شرع نکاحی برای او متحقق نیست که طلاق بگوید.

و شهید ثانی و غیر او در اینجا گفته‌اند که در اینجا سه وجه محتمل است: یکی اینکه زوجه مسلط باشد بر فسخ نکاح به جهت دفع ضرر. دوم اینکه حاکم مسلط باشد بر فسخ یا طلاق. سوم اینکه بر حال خود بماند تا اینکه زوج طلاق بگوید یا بمیرد. و هیچیک از این وجوه را ترجیح نداده‌اند. و وجه سوم به قواعد او فق است، و وجه اول موافق نفی عسر و [حرج] و ضرر است.

و ظاهر این است که در صورتی که حکم به فساد عقد شد در ظاهر شرع، پس اگر زوج طلاق بگوید به عنوان تعلیق- مثل اینکه بگوید «ان کانت زوجتی فهی طالق»- جایز باشد و مستلزم اقرار به زوجیت نیست. و بعضی را گمان این است که این در وقتی خوب است که جازم باشد به توکیل و انکار کرده باشد، که این از باب «تعلیق بر صفت» است. مثل «ان کان الیوم یوم الجمعة فانت طالق». با وجود علم به جمعه بودن. نه از باب «تعلیق به شرط». مثل «ان جاء زید فانت طالق». پس هرگاه انکار او توکیل او را[1] از راه نسیان باشد (که نمی‌داند وکیل کرده یا نه) جایز نباشد. و گمان فقیر این است که در اینصورت هم جایز باشد، زیرا که در اینصورت مراد او طلاق است به عنوان جزم بر فرض تحقق زوجیت، نه طلاق بر فرضی که زوجیت متحقق بشود بعد از این. و همچنین جایز باشد «بعتک ان کان هذا مالی» بخلاف «بعتک ان صادف هذا مالی» و فرق بینهما واضح است.

و بدان که: قول ایشان در این مقام به «تقدیم قول موکل با یمین» در وقتی خوب

۱- و در نسخه: تعلیق او را.

است که دعوی با وکیل باشد یا با زوجه در صورتی که زوجه ادعای علم به توکیل کند یا ظن (و قائل باشیم که دعوی ظنّیه مسموعه است چنانکه اظهر این است). و اما هر گاه دعوی با وکیل نباشد و زوجه هم مدعی علم یا ظن نباشد بلکه تکیهٔ او همان بر ادعای وکالت بوده و الحال ساکت است، پس ظاهر این است که مجرد انکار موکل کافی باشد در فساد عقد.

و بدان نیز که: تقدیم قول موکل با یمین، مبتنی است بر اینکه موکل را «منکر» گیریم. و عمده در این باب تکیه بر ظاهر حال است. چون موکل اعرف است به آنچه عمل او است که توکیل باشد. و بعضی در این مقام متمسک به اصل شده‌اند و گویا مدعی بیان منکر بودن موکل است چون توکیل خلاف اصل است. و این خوب است هر گاه انکار اصل توکیل کند. و اما هر گاه توکیل ثابت باشد و خلاف [در] تعیین باشد، اصل نسبت به هر دو مساوی است. زیرا که توکیل در تزویج عمره یا هنده هر دو حادث‌اند و اصل عدم هر دو است. بلی ممکن است که مراد او این باشد که دعوی زوجیت خلاف اصل است و صادق است بر او «لوترک، ترک». پس موکل منکر خواهد بود.

و هر گاه زوجه کسی را وکیل کند در تزویج به شخص معینی یا مطلقا، و بعد از تزویج انکار کند توکیل را مطلقا، یا به این شخص خاص: پس قاعده مقتضی [تقدیم] قول او است. و در باب مهر حدیثی در نظر نیست، و همچنین در کلمات علمائی که سخن ایشان در نظر است تصریحی به این مسئله ندیده‌ام. هرچند می‌توان گفت که از علّتی که مستفاد می‌شود از حدیث در صورت عکس،[1] توان گفت که بروکیل باشد. و این مشکل است.

مسئلهٔ ثانیه این است که: هر گاه کسی را چند دختر باشد و تزویج کند یکی از آنها را به شخصی و اسم آن دختر را مذکور نکند، و همچنین وصفی که ممیّز او باشد مذکور نکند. پس اگر هیچکدام قصد دختر معینی را نکنند، یا یکی قصد کند یکی از آنها را و دیگری قصد کند غیر او را، عقد باطل است. زیرا که تعیین زوجه شرط است در صحت عقد. و همچنین باطل است هر گاه هیچیک از آنها ندانند که آن دیگری قصد کدام را

۱- مقصود صحیحهٔ ابوعبیده و روایت عمربن حنظله است که در صورت عکس (انکار زوج توکیل را) بحث گردید.

کرده. و هرگاه قصد کند زوج نکاح هر کدام را که پدر تعیین کند (هرچند هیچکدام را نشناسد) اظهر صحت عقد است. چنانکه در **تذکره** تصریح کرده. و هرگاه هر دو قصد یکی معین را کنند جزماً صحیح است. و اما هرگاه بعد از عقد اختلاف کنند که عقد بر کدامیک واقع شده- به این معنی که هر دو قائل‌اند که در حین عقد مقصود هر دو دختر معینی بود در نزد هر دو، ولکن اختلاف کنند که آیا هنده بوده یا عمره- پس در این مسأله خلاف است. ابن ادریس قائل شده است به بطلان (و تابع او شده شهید ثانی) به سبب عدم تعیین زوجه. واظهر و اشهر صحت عقد است و اینکه مقدم می‌دارندقول‌پدر را با یمین، هرگاه زوج آن دخترها را دیده باشد. و دلیل ایشان صحیحهٔ ابوعبیده است «قال: سألت اباجعفر-ع- عن رجل کانت له ثلاث بنات ابکار فزوّج احداهن رجلاً ولم یسمّ التی زوّج للزوّج ولاللشهود و قدکان الزوج فرض لها صداقها، فلما بلغ ادخالها علی الزوج، بلغ الزوج انها الکبری من الثلاثة. فقال الزّوج لابیها: انّما تزوجت منک الصغیرة من بناتک. قال: فقال ابوجعفر-ع-: ان کان الزّوج رآهنّ کلّهن ولم یسمّ له واحدة منهنّ فالقول فی ذلک قول‌الاب، و علی الاب فی مابینه و بین الله ان یدفع الی الزّوج الجاریة التی کان نوی ان یزوّجها ایّاه عند عقدة النکاح، و ان کان الزوج لم یرهنّ کلهنّ ولم یسمّ له واحدة منهنّ عند عقدة النکاح فالنکاح باطل»[1].

و محقق و علامه حمل کرده‌اند این حدیث را بر اینکه «هرگاه زوج آنها را دیده است و قبول کرده است نکاح آن را که پدر ایجاب عقد او کرده، پس راضی شده است به عقد آنکه پدر تعیین او کرده. پس گویا پدر را وکیل کرده است. پس رجوع می‌شود در تعیین به قول پدر، زیرا که امری است که به غیر او کسی نمی‌داند. و هرگاه امر را به پدر وانگذاشته و قصد شخص معینی را نکرده، پس نکاح باطل خواهد بود». و شهید ثانی(ره) رد کرده است این سخن را به اینکه: رؤیت آنها مستلزم تفویض امر به پدر نیست، و عدم رؤیت هم مستلزم عدم تفویض نیست. بلکه هر یک از رؤیت و عدم رؤیت اعم است از تفویض و عدم تفویض. و رؤیت شرط صحت عقد نیست. و روایت مطلق است و دلالتی بر تفویض ندارد. پس باید به ظاهر آن عمل کرد. چنانکه شیخ و اتباع آن کرده‌اند. و یا طرح کنند، چنانکه ابن ادریس کرده، و این اولیٰ است- تا اینجا کلام شهید ثانی است.

۱- وسائل: ج۱۴، ابواب عقدالنکاح، باب ۱۵ ح ۱.

و آنچه به گمان حقیر می‌رسد این است که مراد از «رآهنّ» در حدیث محض دیدن به چشم نباشد. بلکه کنایه است از معرفت حال بنات فی‌الجمله، هرچند به همین قدر باشد که می‌داند که سه دختر دارد یکی بزرگ و یکی کوچک و یکی وسط. که این قید از برای تصحیح عقد باشد و عقد هم با وجود عدم تسمیهٔ یکی از آنها قابلیت تعیین داشته باشد، مثل «زوّجتک ابنتی»، که چون «اضافه» ظاهر در «عهد» بلکه حقیقت در آن است دلالت بر تعیین دارد (بخلاف اینکه بگوید: زوّجتک بنتاً من بناتی.) پس در اینصورت چون پدر ایجاب عقد می کند و امر ایجاب با او است و او اعرف است به آنچه قصد کرده، پس قول اب مقدم است، چون در معنی منکر است. و هرچند قبول هم از فعل زوج است و او اعرف است به قصد خود ولیکن چون ایجاب مقدم است بر قبول پس التفاتی به جانب قبول نمی‌شود مادامی که فارغ نشویم از تحقیق حال ایجاب.

پس گویا کلام مبتنی بر این معنی باشد که قول منکر مقدم است نه از راه اینکه از راه تفویض امر است به پدر، که قابل منع باشد [به این] که رؤیت بمجردها دلالت بر تفویض نمی کند. پس بنابر این محتاج به یمین خواهد بود. و حدیث هم منافاتی با قواعد و اصول ایشان نخواهد داشت. و به هر حال ترک، عمل به حدیث صحیح معمول به اکثر اصحاب، به غایت مشکل، و حمل آن بر تفویض امر به پدر هم مشکل است. پس اولیٰ عمل به مقتضای حدیث است با حمل «رآهنّ» بر معنی «عرفهنّ فی‌الجملة».

هرگاه این را دانستی می‌رویم بر سر سؤال و می گوئیم که: ظاهر این است که این از فروع مسأله دوم نیست. زیرا که مفروض این است که عقد را پدر نکرده و اذن از دختر گرفته شده و تعیین شخص هم شده، به سبب اذن گرفتن از آن دختر معین. زیرا که مراد از تسمیه در حدیث تعیین بر وجهی است که ممیّز باشد از غیر هرچند به خصوص اسم بردن نباشد. با وجود اینکه در اینجا فاطمه نام هم مذکور است.

و داخل مسألهٔ اولی بودن هم معلوم نیست. زیرا که از سؤال معلوم می‌شود که دختری را که می‌خواسته بگیرد بالغهٔ رشیده بوده و موقوف بوده است عقد او بر اذن خواستن از آن. و از ظاهر سؤال معلوم می‌شود که مسامحه در توکیل شده، یا وکیل مسامحه در مقتضای نفس معنی وکالت کرده قطع نظر از مخالفت مقتضای وکالت صحیحه. زیرا که ظاهر سؤال این است که زوج به کسی گفته که برو «دختر فلانی را که به من وعده کرده بعد از حصول رخصت از او، از جانب من قبول نکاح کن». و در این

مقام بر او لازم است در تصحیح توکیل، اینکه بیان کند از برای وکیل که «فلان دختر خود را که هشت نه ساله است به من وعده کرده، و به این وصف است و به این اسم، او را از برای من قبول تزویج کن». [زیرا] در صورت توکیل در عقد زن معین لازم است تعیین آن زن از برای وکیل به نحوی که اشتباه نباشد.

و همچنین در عمل کردن به مقتضای وکالت لازم است که بر وکیل ثابت و معین شود که این شخص که اذن داد همان است. و در اینجا وکیل مسامحه کرده و به محض اقرار زنی او را عقد کرده. پس اگر[1] موکل متوجه تعیین موکل فیه نشده و مسامحه کرده، پس توکیل باطل است. و هر گاه کرده و وکیل تعیین نکرده و نشناخته که این همان است قبول نکاح کرده، پس وکالت بر وجه صحیح به عمل نیامده. و در هیچیک از این دو صورت عقد وکالتی به عمل نیامده و فضولی است.

و اما صورت مسأله اولی آن است که توکیل بر وجه صحیح شده باشد و وکیل هم در صورت وکالت صحیحه بر عقد زن معین، عقد کرده است. و هرگاه مفروض این باشد در صورت سؤال که زوج تعیین کرده زوجه را بر وجهی که اشتباه نباشد و با وجود علم رفته دیگری را عقد کرده، پس آن داخل مسأله اولی می‌شود. و حکم همان است که مذکور شد. ولکن آن عبارتی که در سؤال از زبان زوج نوشته که «من به گمان اینکه تو آن دختر کوچکی، قبول کردم و اگر می‌دانستم توئی قبول نمی‌کردم» مطابق مطلب نمی‌شود. و ظاهر این است که مراد او این است «من کسی را که وکیل کرده بودم در قبول به اعتقاد گرفتن خواهر تو وکیل کرده بودم، و اگر می‌دانستم که تو را به وکیل می‌نمایند، یا او قبول عقد تو را از جانب من می‌کند، او را وکیل نمی‌کردم».

به هر حال ظاهر سؤال (به قرینهٔ اول و آخر آن) از مسأله اولی می‌شود. بعد از قسم خوردن زوج، عقد باطل است. و مهر را باید وکیل به زوجه بدهد. بلی اگر وکیل مغرور شده باشد- مثل اینکه شهود تعریف، معلوم شود که دروغ گفته بوده‌اند- وکیل می‌تواند که رجوع کند به آنها. چون در اینجا سبب اقوی از مباشر است، به سبب غرور. و همچنین هر گاه معلوم شود که زوجه خود تزویر کرده. و اما هر گاه غرور وکیل به سبب جهل خود او بوده در تحقیق معنی توکیل، [لذا] تعیین موکل فیها نکرده. یا در حین

۱- در نسخه: پس یا...

قبول با عدم علم به آنکه این همان است بـر وجه شرعی قبول کرده، پس آن منشأ رجوع به غیـر نمی‌شـود. چون خـود در اصل مسألـه‌شرعیـه مقصر اسـت که معنـی وکالـت رانفهمیده وکیل شـده است، و خود باعث نقصـان خود شده. این نهایـت کلام است در اینکه این سؤال را از فروع مسأله اولی کنیم.

ولکن می‌توان گفت که: منتهای آنچه از موکـل ناشی شده این است که شخصی را وکیل کند در قبول تزویج آن دختری کـه معهود است میان زوج و پدر زوجه، و از برای او جایز است قبول نکاح از کسان زوجه هر یک از آنهـا ادعا کنند که مأذونیم از جانب او که عقد کنیم برای زوج. پس [در] حقیقت دعوی زوجه با وکلای خود [او] می‌شود، و تقصیر از آنها ناشی شده و از پدر او. که به او گفته‌اند که «فـلانی تو را می‌خواهد وکیل کن تا تو را عقد کنیم برای او». پس تقصیر را آنها کرده‌اند که بدون اذن زوج او را عقد کرده‌اند. و بر وکیل زوج چیزی لازم نیست، به جهت اینکه صحیح است قبول به محض ادعای عاقد وکالت را از جانب آن دختر معهود. چون عمل مسلم محمول بر صحت است.

والحال اشکال در این است که بعد از انکار زوج و بطـلان عقد آیا بر وکیل‌های زوجه لازم است صداق یـا نه. و دلیل در این معنــی در نظر نیست، و خلاف قـاعده است. و در وکیل زوج بـه سبب این روایـت‌ها از قاعـده بیرون رفتیـم. و در اینجا چیزی نیسـت که تخصیص قاعده بدهد.

و حاصل جواب از سـؤال این است که: بعد از انکار زوج و قسم خـوردن، عقد باطل است، و صداق هم از برای او نیست به هیچوجه.

۳۴۴: سؤال: هرگاه مورثی وفات نماید، و مهـر زنش معلوم نباشد که چند است. و ورثه قبول داشته باشند که این ممهوره است. چه باید کرد؟.

جواب: هرگاه زوجه یـا وارث او ادعای مهر مسمی کنند و بینه نبـاشد، زوجه بعد از قسم خوردن بر بقای مهر در ذمهٔ زوج، مستحق مهـرالمثل است، علی‌الاظهر. مگر اینکه ادعای کمتر از مهرالمثل کند، که در آنوقت مستحق همان مقدار است که ادعا می‌کند.

۳۴۵: سؤال: هرگاه شخصی در هر ماهی هشت ده یـوم متوالی هر یومی را دو سه بار و هر باری بـه مقدار یک ساعت، گاهـی کمتر و گاهی بیشتر، غش کـرده و بی هوش شده. و بعد از انقضای یک ساعت یا بیشتر به هـوش آمده شخص صحیح می‌باشد. آیا به همین قدر می‌توان حکم به جنون او کرد؟ و زوجهٔ دائمهٔ مدخولهٔ وی که در مدت ده سال

مثلاً با همین ناخوشی او در خانهٔ او بوده، حال به مجرد فهمیدن اینکه جنون سابق بر عقد موجب فسخ نکاح است، می‌تواند که فوراً فسخ نکاح نموده شوهر دیگر اختیار نماید؟ یا اینکه طبیب حاذق باید تشخیص بین جنون و اغماء داده حکم به جنون شخص مزبور نماید تا زوجهٔ مزبوره قادر بر فسخ گردد ؟. و در صورت حکم به جنون، در حکم به انفساخ ، حضور و وجود حاکم جامع شرایط فتوی هم شرط است یا نه؟

جواب: محض اغماء جنون نیست. و جنونی که موجب فسخ می‌شود جنونی است که قبل از عقد بوده. و جنون حادث بعد از عقد که موجب فسخ می‌شود جنونی است که به سبب آن اوقات صلاة را نشناسد. و بعد از ثبوت جنون، فسخ زوجه موقوف به حضور حاکم نیست. و خیار فسخ فوری است مگر در صورت جهل به خیار یا به فوریت آن.

۳۴۶: **سؤال**: زینب و هند هر دو زوجهٔ زیدند. و قبل از این هند صیغه خواندهٔ طفل صغیر عمرو بوده به عقد متعه به جهت محرمیت. بعد از انقضای مدتی شوهر نمود به زید به عقد دوام. حال که زینب که زوجهٔ دیگر زید است شیر داده است به طفل عمرو که قبل از این هند معقوده آن [طفل] بوده، و به حد رضاع شرعی شیر داده است. آیا شیردادن زینب بر این [طفل بر] هند ضرر دارد الحال که زوجهٔ زید است، یا نه؟

جواب: اولاً اینکه عقد متعه محض به جهت محرمیت پدر یا مادر- مثل اینکه صغیره را یک ساعت عقد کند از برای محرمیت مادر او، یا ضعیفه[ای] را از برای صغیری عقد کنند به جهت محرم شدن بر پدر- که به هیچ نحو تمتعی از آنها متصور نباشد، صحت آن معلوم نیست، و ترتب آثار بر آن دلیلی ندارد. هرچند احوط عمل به مقتضای آن است. پس اگر فرض کنیم که عقد متعه بر وجه صحیحی بوده[1] و الحال زینب از شیر شوهر خود صغیر عمرو را شیر داده که این صغیر شوهر هند بود. پس ظاهر این است که هند بر شوهر خود حرام می‌شود. به جهت آنکه معقودهٔ فرزند نسبی بر پدر حرام است. پس ارتضاع هم حرام خواهد بود و «الرضاع یبطل النکاح سابقاً کما یحرم لاحقاً»

و از جملهٔ فروع این مسأله است که شخصی زنی داشته باشد مرضعه، و زنی دیگر عقد کند صغیرهٔ رضیعه، و بعد عقد، کبیره صغیره را شیر بدهد از شیر شوهر خود، عقد هر دو باطل، و محرم ابدی می‌شوند. چون کبیره مادر زن او می‌شود و صغیره دختر زن

۱- فرضاً براساس فتوای مجتهدی انجام یافته که چنین عقدی را صحیح می‌دانست.

او. و مادر زن بر شوهر حرام است مطلقا، و دختر زن هم بر شوهر مادر او حرام است- به شرط دخول- ابداً. و بدون دخول، جمعاً. و گاه است که کسی توهم کند که: متبادر از «معقودهٔ پسر» آن است که «پسر بالفعل» باشد حین‌العقد، هرچند در حبائل عقد ثانی نباشد. پس این داخل نیست. چون پسر بودن، بعد عقد حاصل شده به سبب رضاع.

و این مندفع است به اینکه: در باب الحاق رضاع لاحق اکتفا به همین قدر می‌کنند. چنانکه در حرمت دختری که مادر او شیر بدهد فرزند دختر را، حکم کرده‌اند به حرمت دختر به شوهر[ش]. به جهت ادخال آن در «نکاح ابی المرتضع در اولاد صاحب لبن،و حال آنکه ابی‌المرتضع بودن، بعد نکاح حاصل شده. چون پیش از آن مرتضع مفقود بود. و تضایف، فرع وجود منتسبین است.

۳۴۷: سؤال: زید دختری را که (تخمیناً) هشت سال، یا نه سال داشته به عمرو نموده که عمرو آن دختر را به نکاح خود درآورد. و بعد دختر دیگر فاطمه نام را که (تخمیناً) سی چهل سال داشته به جهت عمرو عقد نموده. و عمرو فاطمه را رؤیت کرد دید که آن نیست که سابق به او نموده بوده‌اند. و الحال فاطمه مدعیه است که «من زن تو می‌باشم به علت آنکه از من اذن خواستند به جهت تو و مرا عقد کردند». و عمرو می‌گوید که «من به اعتقاد آنکه تو آن دختر هشت نه ساله هستی قبول کردم تو را به عقد، والا قبول نمی‌کردم». بیان فرمایند که مدعی و مدعی علیه کدام است؟ و حکم شرعی آن چه چیز است؟ و قسم متوجه زوج است یا زوجه؟

جواب: زوجه مدعیه است و زوج مدعی علیه. و با فقد بینه زوج باید قسم یاد کند که «من کسی را در عقد تو وکیل نکرده‌ام و قبول عقد تو نکرده‌ام». و ظاهر این است که صداقی هم بر زوج نیست، و نه بر وکیل زوجه و نه بر وکیل زوج در قبول عقد. بلی اگر زوج وکیل کرده باشد احدی را که «دختر کوچک عمرو را برای من تزویج کن»، و وکیل برود و دختر بزرگ او را تزویج کند و بعد از آنکه زوج مطلع شود انکار کند و قسم یاد کند، در آنجا اظهر این است که بعد از حکم به بطلان عقد لازم است بر وکیل زوج که نصف صداق را تسلیم زوجه کند. و اما هرگاه وکلاء زوجه بگویند که ما وکیلیم از جانب همان دختری که زید وعده کرده بود به زوج، وصیغهٔ ایجاب بگویند و وکیل زوج به همان ادعا قبول تزویج کند، در اینجا معلوم نیست که بروکیل لازم باشد چیزی از مهر و نه بر وکلای زوجه.

۳۴۸:سؤال: در نکاح متعه اتصال به زمان اجـرای صیغه، شرط است یا نه ؟ و در صورت عدم اشتراط زن مـی‌تواند در بین آن متعهٔ دیگری شود یـا نه ؟ و هبهٔ جزء اول مدت به شرط بقای جزء آخر آن بر حالت خود، صورت دارد یا نه؟

جواب: اظهر و اقوی اشتراط اتصال مدت است به زمان عقد. و اطلاق عقد منصرف به اتصال می‌شود. و در صورت تصریح بـه انفصال، اظهر بطلان عقد است. و تحقیق این مطلب را در کتاب **مناهج الاحکام** کرده‌ام. و هبهٔ جزء اول به شرط بقـای جزء آخر جایز نیست. و ظاهر این است که اصل هبهٔ مدت به ایـن شرط، باطل باشد. پس نکاح بر حال خود باقی خواهد بود در تمام مدت.

۳۴۹:سؤال: شخصـی دو زوجه دارد. و هـر یـک را کـه از روز اول به خـانـه آورده قرارداد جا و مکان جدائی داده. و حال زوج به زوجه آخری می گوید «آن روز که بنای جا و مکان جدائی گذاشتم آن روز قوهٔ گذرانیدن دو خانهٔ جدا را داشتم و حال زوجه‌ها باید در یک جا و یـک مکان با یکدیگر سازش نمـایند». و زوجه می‌گوید کـه «من از آن زوجه تشویش و بیم جان دارم و با او سازش نمی‌توانم بکنـم به هر جا که بگوئی بیایم و بروم و مطیعه و فرمانبردارم و در پیش آن زن نمی‌آیم». و حـال به این علت مدت پنج سال است که زوج نفقه و کسوه به زوجـه نمی‌دهد و می گوید تو ناشزه‌ای. آیا در صورت بیم‌جان که یقین دارد کـه آن زن قصد هلاکـت را دارد، می‌تواند پهلـوی آن زن بنشیند؟ آیا مـوافق قانون شریعت نبوی(ص) چه صورت دارد؟ کیفیت را مرقوم فرمایند.

جواب: سکنائی کـه بر زوج واجب اسـت از برای زوجـه، باید در خـور زیّ و حال و تعارف زوجه باشد. و زوجـه را می‌رسد که مطالبهٔ سکنای علی حـده کند که به غیر زوج کسی در نـزد او نیاید. خواه خبـوی او باشد خـواه اقارب زوج و خواه غیر آنهـا. و زوج نمی‌تواند او را الزام کند که با خبوی خود در یک خانه به سر ببرد. خصوصاً با بیم هلاک. و به هر حال یا حصار جـدائی باید باشد هرگاه زوجه اهل این معنـی باشد، یا یک حجرهٔ معینه در حصاری کـه مرافق علی حده داشتـه باشد، یعنی راه آمـد و شد و آب و خلاء و غیره هرگاه به همین قدر کفایت شود. و اقل مراتب اینکه حجرهٔ علی حده داشته باشد.

و بهانهٔ زوج کـه «من طاقت اخـراجات علی حده نـدارم چون در سر یک سفـره نان خوردن خرج آن کمتر است ممکن است، اما دو جـا کردن مقدور من نیست» هرگاه این عذر واقعـی است منتهای آن این اسـت که با وجـود عجز زوج از جدا کردن، ایـن زوجه

مستحق آنچه به او می‌رسد از نفقه ما بین زوجین، بگیرد و باقی را مطالبه نکند. نه اینکه باید متحمل مجاورت خبو بشود که او یک خرج می کشد. هرگاه زوجه خود مسکنی دارد، یا به خانه پدرش باشد، یا به خانهٔ عاریه (به جهت آنکه زوج نمی‌تواند مکان جدایی تعیین کند) و اما مطیعه است و از هیچ راه دیگر نشوزی ندارد، و شوهر هم هر وقت خواهد می‌تواند استمتاع کند، پس به مجرد اینکه می گوید بیا پهلوی خبو بنشین و او نیاید، ناشزه نیست و نفقهٔ او ساقط نمی‌شود. بیش از این نیست که تفاوتی که در جدائی خرج است مطالبه نتواند کرد مادام‌العجز.

پس به این جمع می‌شود ما بین ادلّه مثل «اسکنوهنّ من حیث سکنتم من وجدکم ولاتضارّوهنّ لتضیقوا علیهنّ»[1] و «عاشر وهنّ بالمعروف»،[2] و مابین آنچه دلالت می کند بر وجوب اطاعت زوجه در سکنی و عدم خروج بدون اذن زوج. و بالجمله با عجز از خرج [اگر] راضی می‌شود که جای او جدا باشد، خصوصاً هرگاه در همان حصار زوج باشد، یا خانه دیگر او باشد و جدا بنشیند، منشأ نشوز نمی‌شود، و نفقه ساقط نمی‌شود.

۳۵۰:سؤال: ضعیفهٔ قلیلة السّن را شوهر او فریفته باشد بدون اطلاع والدین او که «مهر خود را بر من حلال کن به این شرط که تو را به کربلای معلّی ببرم» همچنین ابرائی صحیح است یا نه؟

جواب: هرگاه زوجه غیر رشیده است تصرف او در صداق صحیح نیست. و هرگاه رشیده است و ابراء را معلق به شرط کرده است ظاهر عدم برائت است هرچند شرط را به عمل آورد. چون ابراء قابل تعلیق نیست. بلی هرگاه صداق عین باشد و هبهٔ معوضه کرده باشد و عوض هم به عمل آمده باشد، صحیح است و لازم است. و همچنین هرگاه صلح کرده باشد.

۳۵۱: سؤال: هند که در حبالهٔ زوجیت زید بوده، حملی بهم رسانیده. و در حضور جمعی اقرار نماید (بدون اکراه و اجبار) که من زنا به عمرو داده‌ام و حمل مذکور به جهت زنائی ا ست که به عمرو داده‌ام. و مدتی از این گذشته فارق‌العنان گردیده وخود را به نکاح عمرو زانی مزبور درآورده. حاکم شرع مطلع گردیده و در نزد او ثابت گردیده اقرار

۱- آیه ۶ سورهٔ طلاق.
۲- آیه ۱۹ سورهٔ نساء

هند و همچنین مکره نبودن در اقرار مزبور، حکم به تفریق نمود. هند مرقومه مدعیه شد که اقـرار من از راه خوف بـوده. آیا در اینصورت تفریـق نمودن واجب و لازم اسـت؟ و بر عمرو زانی، هند زانیه حرام مؤبـد می‌شود یا نـه ؟ و تا اینکه خلاف آن بـه عنوان قطع مشخَص نشود تفریق مجتهد منتقض می‌شود یا نـه و تا آنکه جزم به خطای حکم حاصل نشود راهی دارد ادعای ضعیفهٔ مزبور یا نـه ؟ چون خود اقرار نموده و بر مجتهد عادل اقرار او ثابت شده و حکم به تفریق شده در حینـی که در حبالهٔ زوجیت زید بوده اقرار به زنا دادن به عمرو زانی نموده و اینکه حمل مزبور را از عمرو بهم رسانیده.

و بعد از [اینکه] فارق‌العنان گردیده صداق و رسد ارثیه‌اش [را] از اموال زید مذکور از تتمه اولادش که از زید داشتـه و دارد، مطالبه می‌نماید. آیـا در اینصورت زن و شوهری، صورتـی دارد با ایـن گزارش‌هـا؟ یا نه؟ و بـدون ثبوت و یـاد نمودن قسـم استظهاری، می‌تواند بـرداشت مهر خود را یا نه ؟ و نقصـانی به جهت زنا دادن به عمـرو با وجود حبالهٔ زوجیـت، به مؤمی الیها می‌رسـد و تخفیفی بهم می‌رساند حقـوق وی یا نه ؟ و مدعیه نیـز می‌باشد که «یک طفـل من که از جملهٔ اولادی بود که از زیـد داشتم قبل از فارق‌العنان شدن و (کذا) از موت زید، متوفی شـده، رسد ارثیه طفل را هم می‌خواهم.» آیا بدون ثبوت تأخر تسلط دارد یا نه؟

جواب: نفهمیدم راه تفریق حاکم شرع را. هرگاه مجتهد عادل جامع شرایط حکم و فتوی باشد و حکمی بکنـد، جایز نیست نقض آن، مادامی که قطـع به بطلان آن حاصل نشود. ولکن نظر به صورت سؤال از برای این حکم وجه صحیحی نمی‌دانم. زیرا که بنابر صورت سؤال حکم حاکم به تفریق منوط به ثبوت اقرار هند است به زنا با عمرو در حالی که زوجهٔ زید بوده. و آن اقرار مرکب است از «اقرار بـر نفس» و«اقرار بر غیر»که عمرو باشد هرچند ثمرهٔ آن بعـد از مفارقت از زید حاصل مـی‌شود. بنابر این در ظاهـر شرع مانعی برای عمرو نیسـت در تزویج او، چون اقـرار او به زنا ثابـت نشده. پس این عقـد عمرو در ظاهر شرع محکوم است به صحت. چون مفـروض این است که دعوای مابین زوجین هم متحقق نیست و عمرو مدعی صحت است، و هند هم مدعی مکرهه بودن در اقرار، است.

پس باقـی ماند کلام در اینکه احـدی حسبتاً از راه نهی از منکر مدعـی بطلان عقد شود به تقریب اقرار زوجه (یا مدعی علم زوجه شود به حرمت عمرو بر او) و خواهد او را از حرام باز دارد. گو بر عمرو در ظاهر شرع حرام نباشد. و همین مدعی حسبی اقامهٔ شهود

بکند در نزد حاکم یـا آنکه شهود خود حسبتاً اقامهٔ شهادت کنند در نـزد حاکمَ به جهت ازاحهٔ منکر. و گوئیـم که شهادت قبل از طلبیدن حاکم صحیح اسـت خصوصاً در حقوق الهیه یا مشترک بینها و بین حقوق الناس (چنانکه ظاهر این است) و به این سبب حاکم هم قبول شهادت کند.

ولکن در اینصورت دو سخن در میـان می‌آید: **یکی** اینکه زوجه ادعا بکنـد که «من مکرهه بودم در اقرار». و این دعوی نه از باب دعـوائی است که مسموعه نباشد و از قبیل «ادعای عدم قصد به مـدلول» نیست که نشنوند از عاقل. هـرچند آنهم در بعضی از صور مسموع است و باید ملاحظهٔ دعوای جدیده را کرد و به بینه و یمین طی کرد. اما در اینجا در صورت سماع این دعوی نمی‌دانم حاکم باید قسم بخورد یا شهود؟ یا زوجه؟ بر حاکم و شهود که قسـم متوجه نمی‌شـود و راهی ندارد. و ضعیفه هـر گاه قسم بخورد کـه «من مکرهه بـودم»- بر فرضی که بگـوئیم قسم متوجـه او می‌شود- دیگر راهی بـرای تفریق نیست. و بر فرضی که بگـوئیم که شاید حاکم یا مدعی حسبـی به بینه اثبات کنند عدم اکراه را بر وجهی که نفی را به صورت اثبات درآورند. در اینوقت پای سخن دوم از آن دو سخن در میان می‌آید، و اشاره به آن خواهیم کرد.

سخن دوم آنکه: بر فرض ثبـوت اقرار زوجه و عدم سمـاع دعوی مکرهه بـودن، یا ثبوت مختاره بودن در اقرار. این معنی بیش از این افاده نمی‌کند که زوجهٔ مزبوره بعد از مفارقت زید نمی‌تـواند به عمرو شوهر کند، و جایز اسـت منع او از ازدواج با عمرو. و اما هرگاه مزاوجه واقع شد قبل از اطلاع حاکـم یا شهود، پس این عقدی است که مابین دو نفر که احـدهما مدعی صحـت آن است و دیگری هم مـدعی بطلان نیست بلکـه او هم مدعی صحـت است. پس حکم به تفریق، ابطال حق عمرو است بـدون جهت. چون راه بطلانی از جانب او ثابت نشده، نه به اقرار و نـه به بینه. پس چه مانعی دارد که هر یک از آنها محکوم بـاشد به حکم خود. چنانکـه در بسیاری از مسائل شرعیه اتفـاق می‌افتد. و بالجمله منتهای آنچه در این مقام می‌توان گفت این است که بعد ازثبوت اقرار ضعیفه در نزد حاکم، دیگـر آن ضعیفه قادر بر ایجاب نیست. یعنـی ایجابی که مثمرثمر مـی‌باشد. پس قبول هـم بر آن مترتب نمـی‌شود زیرا که آن فـرع صحت ایجاب است، پـس صحت نسبت به زوج هم معنی ندارد.

و حاصل جواب این است که: اولاً سلّمنا که بدون ادعای اکراه علمی برای حاکم بهم

نرسیده بالفرض و ضعیفه دعوی جدیده می‌کند و هرگاه حاکم خواهد مدعی او شود، چگونه می‌تواند شد و حال آنکه مفروض این است که علم برای او حاصل نیست. و اهل حسبه را نشاید که منکر را به بینه و یمین بر مرتکب آن اثبات کنند تا نهی از منکر کنند. با وجود اینکه «مکره بودن» امری نیست که به بینه توان اثبات کرد. و قسم خوردن برای حاکم یا مدعی حسبی هم راهی ندارد. و همچنین قسم دادن. منتهای امر این است که ضعیفه را قسم بدهند و بعد قسم، دیگر سخنی باقی نمی‌ماند.

و ثانیاً: غایت آنچه مسلم است از آنچه به نزد حاکم ثابت شده «ممنوع بودن زوجه است از ایجاب»و آن دلالت ندارد بر عدم ترتب اثر بر آن، به سبب احتمال اکراه و کذب در اقرار، و وقوع عقد در حال نسیان از اقرار.

و به هر حال هرگاه عقدی واقع شده و محتمل است که بر وجه صحت باشد ثابت شدن اقرار کذائی در نزد حاکم بعد وقوع آن، چگونه مخرب آن می‌تواند شد. و حال آنکه از جانب زوج اقراری نیست و بروجه صحیح شده. و بر فرضی که برطرف زوجه ایرادی لازم آید مستلزم ایرادی بر زوج نیست و آن متمسک می‌شود به «اصالت صحت» و حکم ظاهری زوجه، حکم نفس‌الامری زوج را باطل نمی‌کند زیرا که عقد زوج نسبت به او در ظاهر محکوم به صحت نفس‌الامری است تا خلاف آن ثابت شود. پس می‌گوئیم که حکم حاکم بیش از حکم ظاهر شرع افاده نمی‌کند.

پس اگر زوجه میان خود و خدا می‌داند که زنا واقع نشده و آن اقرار بر سبیل اکراه بوده، پس در نفس‌الامر حرجی بر او نیست در متابعت و اطاعت زوج در جماع بعد از حصول علم به مسأله پس زوج را مانعی در استمتاع از او نیست در ظاهر شرع و در باطن نیز اگر زنا واقع نشده. و الا بر او هم در باطن حرام است. ولکن تفریق در ظاهر شرع بدون حجت صورتی ندارد. خلاصه اینکه به مجرد ثبوت اقرار در نزد حاکم، حکم به تفریق نمی‌توان کرد. و ظاهر این است هرگاه متمسک حاکم همین معنی است، نقض آن حکم هم جایز باشد. بلی اگر حاکم علم به وقوع زنا حاصل کرده باشد و به علم خود عمل کرده باشد، اظهر صحت حکم است و نقض آن نمی‌توان کرد. ولکن چندین استفتا که در این مسأله به اینجا آورده‌اند در هیچیک این معنی مذکور نیست.

و اما سؤال از مهر و میراث بردن هند از زید، که آیا آن زنا کردن منشأ تغییری در حکم مهر و میراث می‌شود یا نه؟-؟ پس جواب این است که این معنی موجب فرقی

نمی‌شود. و حکـم مهر و میراث و طریـق اخذ مهر به طـریق سایران، واجـب است. و اما ادعای میراث طفلی که مدعیه است که بعد از فوت زید مرده است: پس آن محتاج است به اثبات، و به محض ادعا نمی‌دهند.

۳۵۲:سؤال: زید از بلد بعید مـی‌آید از جانب زینب، و عمرو از جانـب بکر که قبول کند. و صیغه خوانده شود. صحیح است یا باطل ؟ . و بر فرض صحت، این عقد فضولی است و تکیه بر اجازه است؟ یا وکالتی؟ و حال آنکـه وکالت ثابت نمی‌شود الا به شهادت عدلین.

جواب:ظاهـر این است کـه عقد وکـالتی است بـه ادعای دو مسلم کـه می‌گـویند «زوجین شما را وکیـل کرده‌اند که صیغـه بخوانید». یا «مـا را وکیل کرده‌اند کـه شما را وکیل کنیم در اجرای صیغه». پس بنابر این فضـولی محض نیست. بلکه اجرای صیغه بر وجه وکـالت ادعائی اسـت. خواه بگوئیـم که موجـب و قابل وکیـل‌اند از جانـب وکیل ادعائی، یـا از اجانب زوجیـن به واسطه آن وکیـل‌ها. پـس در اینصورت هرگـاه زوجین تصدیـق توکیل کـردند، عقـد صحیح و لازم است. و هـرگاه انکار کـردند، قـول ایشان مسموع است با یمین. و هرگاه احدهما تصدیـق کند دون دیگری، آنهم به مرافعه مابین آنها طی می‌شود. پـس صحت و بطلان عقد موقوف است به تصدیـق و تکذیب موکل در توکیل. نه بر اجازه و عدم اجازهٔ آنها. بلی اگـر انکار توکیل کنند ولیکن اجازه کنند عقد را، ظاهر این است که صحیح باشد از راه فضولی، و منافات ندارد با ایقاع عاقدین عقد را به قصد وکالت ادعائی.

و اما آنچه گفته‌اند که «توکیل ثابت نمی‌شود الا به شهادت عدلین» هم منافات ندارد با جواز عمل بر وفق وکالت ادعائی، بلکه آن از برای ثبوت دعوی است در صورت تنازع و تجاذب، نه مطلقا. چون ظـاهر این است که خلاف ندارند در «جواز عمـل بر وفق وکالت ادعائی با بقـای غایب بر حجت خود». پـس شرط شهادت عدلین از بـرای ثبوت مطلب است در صورت عدم تصدیق. و اما اینکه آیا مطلق شهادت عدلین کافی است در ثبوت یا باید منضم به حکم باشد ؟ هرچند آخوند ملا احمد اردبیلی(ره) در اشتراط آن اشکال کرده، ولکن ظاهـر کلام علما این است که شرط دانسته‌انـد حکم [راو بدون] آن [نزاع] رفع نمی‌شود.[1] پس خوب نیست اشکال در آن.

۱- عبارت نسخه:... دانسته‌اند حکم رفع آن نمی‌شود

و اینکه در رؤیت هلال، فتوای معظم علما بر عدم اشتراط حکم حاکم است، پس ظاهر این است که نظر ایشان به این باشد که اخبار بسیار دلالت می‌کند بر وجوب صوم یا افطار به شهادت عدلین. با آنکه در آنجا نزاع و خصامی نیست که محتاج به حکم حاکم باشد. بلی گاه است که بالتبع در آنجا هم محتاج شود به حکم حاکم هرگاه رفع نزاعی بر آن مترتب شود. مثل اینکه نزاع در حلول اجل معامله باشد و موقوف باشد به ثبوت رؤیت هلال.

۳۵۳: سؤال: زید زینب صغیره را بدون اذن ولی عقد می‌کند برای خود. و صغیره که مطلع می‌شود ابا می‌کند. بعد از آن مادر صغیره را عقد می‌کند و متصرف می‌شود. و الحال حامله است. و صغیره هنوز به حد رشد نرسیده. حکم این عقدها چه چیز است؟ و حال آن ولد چگونه است؟ و کیفیت استیفای صداق چه نحو است؟.

جواب: در صورت مذکوره عقد صغیره فضولی است. و اجازه و عدم اجازهٔ او در حال صغر اعتبار ندارد. پس اگر بعد از بلوغ و رشد اجازه کرد، صحیح است. و همچنین هرگاه بالغه شود با عدم رشد و حاکم شرع (یعنی مجتهد عادل) اجازه کند. و هرگاه اجازه متحقق نشد، عقد باطل می‌شود. و اما عقدی که زید بر مادر او کرده در حال صغر یا بعد از بلوغ و عدم رشد، و عدم اجازه حاکم شرع پس آن عقد باطل است و باید تفریق کرد چون زوج به اعتقاد خود- یعنی به سبب آن عقد صغیره از برای [خود]- مادر صغیره مادرزن اوست، و عقد ما در زن حرام است. خواه دخول به زن شده باشد یا نه. پس باید انتظار بکشد تا صغیره بالغه و رشیده شود. پس اگر بالغه و رشیده شد و اجازهٔ عقدی که بر او شده نکرد- یا بالغه شد و رشیده نیست و حاکم شرع هم اجازه نکرد- پس ظاهر این است مجدداً آن مادر را به عقد جدید می‌تواند گرفت. و به عقد سابق اکتفا کردن مشکل است، بلکه صورتی ندارد.

و اما هرگاه بعد از بلوغ و رشد اجازه کرد- یا با عدم رشد، حاکم شرع اجازه کرد- در اینصورت آن مادر بر آن شوهر حرام ابدی است و هرگز بر او حلال نمی‌شود. هرچند دختر هم بمیرد. و در صورت حصول اجازه دختر مستحق مهر مسمی فی‌العقد است.

و اما مادر: پس اگر با علم به حرمت شوهر کرده و دخول با علم به حرمت به آن شده، مستحَق مهری نیست و اگر با جهل به حرمت بوده، به سبب دخول مستحَق مهرالمثل است.

و اما فرزند پس اگر طـرفین عالم بوده‌اند به حرمت دخول،آن فـرزند ولد زنا است و ملحق به هیچکدام نمی‌شود.

و اگر هر دو جاهل بودند، فرزند ملحق به هر دو می‌شود. و اگر احدهما جاهل بوده و دیگری عالم، فرزند ملحق به جاهل می‌شود، نه عالم.

۳۵۴:سؤال: شخصی از بـرای ولد سفیه خـود صبیهٔ شخصی را بـه عقد درآورد. و سفیه مـزبور او را تصرف نمـوده. تا یک سـال قرار و آرامـی داشته، و بعد زوجـهٔ خود را واگذاشته رفته است. و الحال دو سه سال اسـت که مفقودالخبر است و معلوم نیست به کجا رفته اسـت. و زوجهٔمزبوره‌در کمـال معطلی و اضطراب می‌بـاشد. آیا زوجهٔ مـزبوره می‌تواند در خصوص حق‌الصداق خود رجوع به والد سفیه مزبور نماید یا نه؟

و دیگر بعضی اجنـاس در حین عقد به رسم تعـارف به زوجهٔ مزبـوره رد نموده‌اند از قبیل صندوق و پیه سوز و طاس و آفتابه‌لگن(و اسباب دیگر که احتیاج به تفصیل نیست) به زوجهٔ مزبوره داده‌انـد که بالفعل در ید زوجهٔ مزبوره است. آیـا تملیک شرعی از برای زوجه در اسبـاب مزبوره هست یـا نه ؟ و آیا زوجهٔ مـزبوره را به خصوص نفقـه و کسوه سخنی به والد سفیه هست یا نه؟-؟

جواب: ظاهر این اسـت که مراد سائل از سفیه مجنون است. و همچنیـن ظاهر این است که جنون او متصل به صغر بوده و در چنیـن صورتی از برای پدر ولایت نکاح هست بی اشکال. و اما حکایـت صداق: پس ظاهر این است که هرگـاه پدر از مال خود صداق نکرده، صـداق بر ذمّهٔ مجنون بـاشد، خواه مالـی داشته باشد یـا نه. و این مانـنـد صغیر نیست که هرگاه پـدر زنی برای او بگیرد و صغیر مالی نداشتـه باشد، صداق زوجهٔ او در ذمّه پدر است. بلی اگر مجنون مالی دارد، زوجه مطالبهٔ صداق خود را از مال او می‌تواند کرد. و همچنین است کلام در نفقه و کسوه که اگر مجنـون مالی دارد، مطالبه می‌تواند کرد. والاّ فلا.

و اما اشیائی که پدر مجنون از برای زوجه فرستاده و زوجه هم اقرار دارد، یا به ثبوت برسد که آن اموال را بـه خانه زوجه فرستاده، پس اگر بر وجـه لازمی منتقل کرده، مال زوجه است،. والاّ رجوع مـی‌تواند کرد اگر باقـی باشد آن مال‌ها. و این محتـاج است به مرافعه. والله العالم.

۳۵۵: سؤال: صاحب زوجهٔ دائمه امه را عقد دائم می‌تواند نمود یا نه؟

جواب: اظهر عدم صحت است بدون اذن زوجهٔ حرّه. و با اذن او صحیح است. و اظهر این است که اجازهٔ بعد، هم کافی نیست هر گاه به اذن او نبوده، و اجرای حکم فضولی در آن نتوان کرد. و ظاهر این است که کنیز را بدون رضای حرّه به عقد تمتع هم نتوان گرفت، نظر به عمومات و خصوص **صحیحهٔ** محمدبن اسماعیل بن بزیع[1]. و ظاهر این است که قائل به فرق، نباشد.

۳۵۶: سؤال: زوجه و زوج، غیر امینی را در اجرای صیغهٔ نکاح مأذون می‌نمایند. اخبار او در اجرای صیغه بعد غیبتهما، مقبول است یا نه؟

جواب: در وکیل عدالت شرط نیست. و بعد علم به جریان صیغه هم اشکالی نیست در صحت. بلی اشکال در قبول اخبار او است از نکاح و اجرای صیغه. و ظاهر این است که جایز است عمل به اخبار او هرچند عادل نباشد. و هر گاه وکیل بگوید صیغه را خواندم، و موکل منکر باشد قول وکیل مقدم است با یمین.

۳۵۷: سؤال: شخصی دختری گرفت و در شب زفاف معلوم شد که دختر نبوده، مستحق تمام مهر است یا نه؟

جواب: اظهر و اشهر این است که هر گاه بعد از دخول معلوم شد که باکره نبوده است قبل از عقد، و زوج هم راضی شود بر نگاه داشتن آن- خواه برای او خیار فسخ باشد (مثل اینکه شرط کرده باشد در ضمن عقد بکارت را) یا نه (مثل اینکه به گمان بکارت گرفته باشد)- زوجه مستحق مهر هست. ولکن چیزی از او کم می‌شود، و [در] مقدار آن خلاف است. و اظهر این است که ملاحظه می‌کنند مهرالمثل چنان زنی را در حال بکارت و در حال ثیبوبت، و به همان تفاوت [از] مسمی کم می‌شود. مثل اینکه مهر او دوتومان باشد و مهرالمثل آن باکرتاً ده تومان و ثیباً پنج تومان، تفاوت مابین، پنج تومان است که نصف است. پس نصف مسمی که یک تومان است کم می‌شود.

۱- وسائل: ج ۱۴، ابواب المتعه، باب ۱۶ ح ۱.

۳۵۸:سؤال: زینب خواهر زادهٔ خود حسن را شیر داده بـا شرایط موجب حرمت. و حال پدر حسن می‌خواهد که دختر زینب را بگیـرد که خواهر رضاعی است مرحسن را. جایز است یا نه؟

جواب: جایز نیست از سه راه: یکی: عدم «جواز نکاح ابی‌المرتضع فی اولاد صاحب اللبـن» علی الاقـوی. دوم: نکاح ابـی المرتضـع در اولاد نسبـی مرضعـه. سوم: نکـاح خواهرزاده بر خاله بدون اذن خاله، و این در صورتی است که ما در حسن در حال حیات باشد و در حبالهٔ او باشد.

۳۵۹:سؤال: هرگاه کسی زنی را عقد کند و صـداقی از برای او معین کند از عین یا دین. و هنوز دخـول نکرده آن زن صداق خود را به شـوهر خود هبه کنـد، یا او را از حق صداق ابراء کند، و شوهر او را طلاق بگوید قبل از دخول. حکم آن چه چیز است؟.

جواب: ظاهراً خلافی نیست در اینکه در صورت هبـه، زوجه دیگر حقی ندارد و باید نصف صداق را هم (علاوه بر آنچه بخشیده) به زوج بدهد. و اظهر و اشهر در صورت ابراء هم این است. و در تحقیق مقام ناچار است از تمهید مقدمه و آن این است که:

فقها اختلاف کرده‌انـد در [چگونگی تحقق مالکیت زوجه در مهـر. قول مشهور این است که:] زوجه به مجرد عقد، مالک مهـر می‌شود بالتمام لکن استقرار تمام آن در ذمهٔ زوج، به دخـول حاصل می‌شـود. پس ملکیت زوجه در همـهٔ مهر حاصل اسـت لکن در نصف متزلزل است تا اینکه دخول واقع شود، یا آنچه قائم مقام [دخول] است مثل موت زوج بنابر مشهور. و ارتداد زوج بنابر قولی. و ابن جنید قائل شده است که زوجه به سبب عقد مـالک نصف مهر مـی‌شود، و نصف دیگر را بـه سبب دخول (و آنچه قـائم مقام آن است) مالک می‌شود.

و اقوی قـول مشهور است. و دلالـت می‌کند بر او اینکـه صداق عوض بضـع است و مقتضای معاوضه تملک هـر یک از طرفین است عوض را، پس چنانکـه زوج مالک بضع می‌شود، زوجـه [نیز] مالک مهـر می‌شود. و دلالت مـی‌کند بر آن احادیـث بسیاری که دلالت دارند بـر اینکه «نمای صداق مال زوجه اسـت»، و نماء تابع عین است. پـس باید عین مال زوجه باشد. و ما یکی از آن احادیث را نقل می‌کنیم و آن **موثقهٔ** عبید بن زراره است- به سبب عبدالله بن بکیر- «قال: قلـت لابی عبدالله علیه السلام: رجل تزوج امرأة علی مأةشاة، ثم ساق الیها الغنم، ثم طلقهـا قبل ان یدخل بها و قدولدت الغنم. قال: ان

کانت الغنم حملت عنده رجع بنصفها و نصف اولادها، و ان لم یکن الحمل عنده رجع بنصفها ولم یرجع من الاولاد بشیئ»[1]. و سایر اخبار را در کتاب **مناهج** نقل کرده‌ام.

و هم دلالت می‌کند بر آن اخباری که دلالت بر جواز هبهٔ مهر به زوج خود (یا غیر زوج) قبل از دخول، دارند[2]- چنانکه بعد اشاره به آن می‌شود- و هبه صحیح نیست مگر در ملک. و همچنین آنچه در جواز ابراء مهر وارد شده[3]. و هم دلالت می‌کند بر آن اخباری که دلالت دارند بر وجوب تمام مهر از برای زوجهٔ غیر مدخولهٔ متوفی عنها زوجها[4]، زیرا که کسی نگفته که مرگ سبب وجوب نصف مهر است به این معنی که عقد نکاح مدخلیتی در آن نداشته باشد. غایت امر این است که ملک متزلزلی به سبب عقد نسبت به این نصف هم حاصل بود و به سبب مرگ مستقر شد.

و امّا دلیل ابن جنید: پس این است که: اگر ملک حاصل بود در تمام، بایست مستقر باشد و زایل نشود الاّ به تقایل شرعی، و ملازمه ممنوع است با وجود آنکه ناقل موجود است. و استدلال شده بر آن به اخبار نیز مثل **موثقهٔ** یونس بن یعقوب که در آن مذکور است «لایوجب الصداق الاّ الوقاع»[5]. و **موثقهٔ** محمدبن مسلم «عن الباقر-ع- قال سألته: متی یجب المهر؟ قال: اذا دخل بها»[6].

و بر اینها وارد است که مراد از ایجاب، الزام است. و آن منافات ندارد با ملک متزلزل قبل از دخول. و همچنین جواب از سایر اخباری که به این مضمون است [مثل] **صحیحهٔ** ابی بصیر «عن الصادق-ع-[قال] سألته عن رجل تزوج امرأة علی بستان له معروف و له غلة کثیرة، ثم مکث سنین لم یدخل بها ثم طلّقها. قال: ینظر الی ماصار الیه من غلة البستان من یوم تزوجها فیعطیها نصفه و یعطیها نصف البستان، الاّ ان تعفو فتقبل منه و یصطلحا علی شیئ ترضی به منه، فانّه اقرب للتقوی»[7] این صحیحه به

۱- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۳۴ح ۱.

۲- وسائل: ج۱۵، ابواب المهور، باب ۴۱ح ۲،۱. و باب ۳۵ ح ۱. و باب ۲۶ح ۴،۳،۲،۱. و ج ۱۳، ابواب الهبات، باب ۷ ح ۳،۱.

۳- وسائل: ج۱۳ ابواب الهبات: مفهوم ح۳. وج۱۵، ابواب المهور، باب ۴۱ح۲. و ج۱۴، ابواب المتعة، باب ۳۰ح۱.

۴- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب۵۸ح ۲۴،۲۳،۲۲،۲۱،۲۰.

۵و ۶- ابواب المهور، باب ۵۴ح ۶و۷.

۷- همان مرجع: باب ۳۰ح ۱.

تنهائی مقاومت با ادلّهٔ مشهوره نمی‌کند.

و بعض متأخرین استدلال کرده‌انـد از برای او به احادیث معتبرهٔ بسیـار که دلالت می‌کنند بر تنصیف مهـر در زوجهٔ غیر مدخوله که شوهـر او مرده باشد[1].و در نظر حقیر استدلال به آنها تمام نیسـت، زیرا که (با وجود معارضهٔ آنها به احـادیث معتبرهٔ بسیار که دلالت دارندبروجوب‌تمام‌مهر[2]، و مشهور عمل به آنها کرده‌اند) می‌گوئیم که تنصیف مهر به موت [شوهر] منافات ندارد با حصول ملک قبل از موت. پس می‌گوئیم که به مقتضای ادلّهٔ سابقه مهر ملک زوجه می‌شود به سبب عقد ولکن در نصف متزلزل است، و چنانکه می‌تواند شد که دخول- و آنچه قائم مقـام آن است- منشأ استقرار تمام بشود، می‌تواند شد که موت ازالهٔ ملک کند، چنانکه طلاق می‌کند.

و از این جهت اسـت که قول مذکور را نسبـت به ابن جنید داده‌اند، [در حـالی که] قائل به تنصیف مهر به موت، جماعتی هستند و از هیچیک آنها موافقت با ابن جنید نقل نشده. پس می‌تـواند شد که در مسأله «غیر مـدخولهٔ متوفی عنها زوجهـا» طرفین قائل باشند به حصول ملک متزلزل و مشهور قائل باشند به استقرار آن ملک متزلزل به موت، و آن جماعت مخالف ایشـان بگویند که حصول ملک متزلزل مسلّـم است ولکن رفع آن می‌شـود به موت. پـس آن ربطی به مـا نحن فیـه نخواهد داشـت و نفعی به ابـن جنید نمی‌کند.

هرگاه این را دانستـی، پس فروع مسأله بسیار است مثـل «جواز تصرف در مجموع مهر قبل از دخول» چنانکه مشهور است. به دلیل «الناس مسلّطون علی اموالهم». و مثل تبعیت نمائی کـه حاصل می‌شود بین عقـد و طلاق و غیر اینها که در محل خـود مذکور است.

و هرگاه این را دانستی پس بدان که: هرگاه صداق عینی باشد و هبه کند آن را به زوج خود قبل از دخول، و زوج او را طلاق بگوید، پـس مشهور صحت هبه است. و اینکه زوج رجوع می‌کند بـه نصف و می‌گیرد از زوجه. و از شیخ نقـل اجماع شده در **خلاف و مبسوط**. پس هرگاه زنی را عقد کند به هزار اشرفی معین موجود، وزوجه قبل از دخول

۱- همان مرجع: باب ۵۸ح ۱-تا-۱۹.

۲- همان باب: ح ۲۰-تا-۲۴.

هزار اشرفـی را ببخشد به زوج خود، و قبل از دخـول طلاق بگوید. پس چـون در ظاهر شرع مجموع ملک او بـود و هبه صحیح بود، و الحال زوج مطالبهٔ پانصـد اشرفی خود را می‌کند که به سبب طلاق مستحق آن شـده و زوجه آن را تلف کرده به سبب بخشیدن به زوج که مثل آن است (که بـه دیگری بخشیده باشد) الحال باید زوجـه غرامت را بکشد. پس هزار اشرقی از دست او رفته و پانصد هم باید به دستی بدهد.

و اگر صداق قیمـی بوده (مثل باغ و بستـان) پس باید نصـف قیمت آن را رد کند. و مشهور این است که هرگاه صداق دین باشد و زوجه مجموع آن را قبل از دخول و طلاق، ابراء کرده باشد، باز حکم آن همین است که باید زوجه نصف آن را به زوج بدهد. و فرقی با هبه ندارد، زیرا که در حین ابراء زوجه مالک تمام مهر بود در ذمّهٔ زوج و آنچه به زوج بر می‌گردد به طلاق، ملک جدیدی است. پس الحال که زوج مطالبهٔ آن را می‌کند زوجه آن را تلف کرده به سبب ابراء ذمهٔ زوج. پس باید غرامت آن را بدهد.

و علاّمه در **قواعد** ذکر کرده است وجهی به عـدم رجوع در صورت ابراء. و همچنین شیخ در **مبسوط**. و آن قول بعـض عامه است. و متمسـک این وجه آن است کـه «زوجه چیزی از او نگـرفته و نقل نکـرده است صداق را به او و تلـف نکرده بر او چیـزی را. پس ضامن نیسـت» و بر این وارد است که شکـی نیست که ملک زوجـه بود در ذمّهٔ زوج و از ملک خود بیرون کرد به سوی دیگری، پس صادق است که تلف کرده است مال را، چون از ذمهٔ او بیرون کرده و محلی دیگر از برای آن نیست.

و عمده در مسأله ، روایات اسـت. مثل **صحیحهٔ** شهاب بـن عبدربّه «قال: سـألت اباعبدالله -ع- عن رجل تزوّج امرأة علی الف در هـم فبعث بها الیها فردّتها علیه و وهبتها له و قالت: انا فیـک ارغب منّی فی هذا الالف، هی لک. فتقبّلهـا منها ثم طلّقها قبل ان یدخل بها. قال: لاشیئ لهـا و تردّ علیه خمسمأة در هم»[1]. و **موثقهٔ** سماعه «قال: سألته عن رجل تزوج جاریة او تمتّع بها، جعلته من صداقها فی حلّ، ایجوز ان یدخل بها قبل ان یعطیها شیئاً -؟ قال: نعـم اذا جعلته فی حلّ فقد قبضته منه، و ان خلاّهـا قبل ان یدخل بهاردّت المرأة علی الـزّوج نصف الصداق»[2]. و این روایـت ظاهـر در ابراء اسـت، و لفظ

۱- وسائل: ج ۱۵، ابواب المهور، باب ۴۱ ح ۱.

۲- همان مرجع: ح ۲.

«قبض» منافاتی با ابراء ندارد تا موجب توهـم ارادهٔ هبه باشد، نه ابراء. زیرا که ظاهر این است که مراد این است که حلال کردن به منزلهٔ قبض کردن است.

و امّا هرگاه نصـف مهر را ببخشد مشاعاً- مثل اینکـه بگوید نصف باغی کـه مهر من کردی به تو بخشیدم مشاعاً- پس در آن سه وجه ذکر کرده‌اند: **اول اینکه**: زوج مستحق آن نصف دیگر است که بـاقی مانده. چون در حین هبه، مجموع مـال زوجه بوده، و هبهٔ مشاع صحیح است. و بعـد از آنکه او را طلاق گفت قبل از دخول، مستحـق نصف مشاع همـان مال اسـت. پس اگـر زوجـه آن نصف را منتقـل بـه غیر نکـرده همان نصـف را وامی‌گذارد. و اگـر منتقل‌کرده باید مثل آن را بـدهد اگر مثلی باشد، یـا قیمت آن را اگر قیمـی باشد.

و وجه دوم این است کـه: زوج الحال که طلاق گفت قبل از دخـول، مستحق نصف مشاع عیـن [غیر] مـوهوبه اسـت که نصف ایـن باقـی، باشد و نصـف آنچه زوجـه به او بخشیده. و چـون آن نصفی که زوجه بـه او بخشیده در حکم تـالف است که زوجـه تلف کرده، پس قیمت آن نصف را بـاید بدهد. پس زوج مستحق ربعی است کـه نصف باقی، باشد. و قیمت ربعی دیگر که نصف آن است که زوجه به او بخشیده.

و الحاصل: چون زوجـه نصف مشاع آنچـه در ظاهـر مال او است (و در نفـس‌الامر کاشف به عمل خواهد آمد که نصف مشاع آن مال زوج خواهد بود) منتقل کرده به زوج. پس اگر قائل باشیم که در چنین جائی منصـرف به حق خود می‌شود (همچنانکه در بیع عینی که نصـف او مال غیر است و نـداند و نصف مشاع را بفـروشد، گفته‌اند کـه نصف منصرف می‌شود به همان حق خود) پس وجه اول تمام است، چنانکه ظاهر اکثر است. و اگر قائل شـویم که در چنین جـائی چون لفظ «نصف» مشـاع است در جمیع، پس بـاید منصرف شود به ربع. و امّا ربع دیگر چون هبهٔ آن هم در ظاهر شرع صحیح بود (چون در آنوقت ملک او بوده و طلاق آن را از ملک خارج می‌کند) پس مقتضای جمع بین‌الدلیلین آن است که قیمت آن را که هم هبهٔ او صحیح است و هـم قیمت آن را باید بدهد، بدهد. [بنابر این وجه دوم تمام است].

و وجه سوم تخییر [است] مابیـن عمل به مقتضای وجه دوم و مابیـن آنکه اخذ کند نصف بدل مجموع را. نظـر به اینکه به سبب طلاق مستحق نصـف مشاع مجموع شد و استیفای آن ممکن نیست چون به هبهٔ صحیحه بـه زوج منتقل شده. پس رجوع می‌شود

به عوض آن. و اقرب وجوه ثلاثه وجه اول است. و احتمال چهارمی هم از مبسوط نقل شده و آن این است که: زوج مستحق نصف باقی است که سه ربع مال زوج می‌شود و یک ربع مال زوجه. نظر بـه اینکه هبه متعلق شده به نصف مشاع، پـس متعلق شده است به نصف هر یک از دو نصیب. پـس از نصیب زوجه مالک نصف شده که ربـع باشد، و نصف نصیب خود را هم پیش از وقت گرفته. پس باقی مانده است نصف نصیب خودش که ربع باشد. و ربع دیگر برای زوجه می‌ماند.

و اما هرگاه نصف معینی را ببخشد به زوج، پس زوج مستحق نصف باقی است که نصف اصل است یا نصف بدل آنچه زوجه به او بخشیده است. و وجه آن ظاهر می‌شود از آنچه پیش گذشت.

و اما هرگاه صداق عینی نباشد و نصف آن را ابراء کند، پس متعین است در آن، وجه اول از چهار وجه. چنانکـه پوشیده نیست. و از اخبار چیزی که مناسـب هبهٔ نصف است **موثقهٔ** محمدبن مسلم است «قـال: سألت اباعبدالله-ع- عن رجل تزوج امـرأة فامهرها الف درهـم و دفعها اليها، فوهبـت له خمس مأة درهـم وردتها عليه. ثم طلّقهـا قبل ان يدخل بها. قال: تردّ عليه الخمس مأة الدرهـم الباقية، لانّها انّما كانت لها خمس مأة درهم فوهبتها له، فهبتها ايّاها له و لغيره سواء».[1]

و این حدیث موافق وجه اول است از چهار وجه که در هبهٔ نصف گفتیم.

و بدان که: سخن در این مقـامات در هبه مبتنی است بر اینکـه هبهٔ زوجین را لازم دانیم، یا عیـن تلف شده باشـد، و یا به فرض عدم لـزوم، زوجه رجوع به هبـه نکند. و اما بنابر قـول به جواز رجوع- چنانکـه اظهر است اگرچـه خلاف آن مابین متأخـرین اشهر است- با رجوع زوجه جایز خواهد بود رجوع. والله العالم.

۳۶۰:سؤال: زید دختر شخصی را می‌خواهد به حبالهٔ نکاح خود درآورد. آن شخص به زید می‌گوید «به این شرط دخترخود را به تو می‌دهم که همشیرهٔ خود را یا دختر خود را به من بدهی.» کـه هر کدام مهر علی حده داشته باشند، مثل اینکـه یکی پنج تومان و دیگری بیشتر یا کمتر باشد. هرگاه نکاح واقـع شد هر دو صحیح است؟ یا اول؟ یا ثانی؟ یا هیچکدام؟و نکاح شغار که در شریعت حرام است کدام است؟

۱- وسائل: ج۱۵، ابواب المهور، باب ۳۵ح۱.

جواب: عقد شغـاری که حرام و باطـل است آن است کـه بضع هر یک از زنهـا مهر دیگری باشـد، و مهری دیگر در میان نباشـد. مثل اینکه بگوید «زوّجتـک ابنتی اواختی علی ان تـزوجنی بنتک أواُختـک و یکون صداق کـل منها بضع الاخـری». و آن دیگری بگوید «قبلت و زوّجتک بنتـی اواختی هکذا». و اما هرگاه مهر معینی بـرای هر یک قرار بدهند و شـرط کنند با مهر تزویج هـر یک را- مثل اینکه بگوید «زوّجتـک بنتی اواختی علی صداق مأة دینار علی ان تزوّجنی اختک او بنتک هکذا» و آن دیگری بگوید «قبلت و زوجتک بنتی اواختی علـی مأة دینار»- پس مشهور و اظهر در اینجـا صحت عقد است و بطلان مهر، و رجوع به مهرالمثل در هر دو.

و امّا هرگاه در ضمن عقد شرطی مذکور نشـود، بلکه در خارج بنا به این می‌شود که هر یک تزویج کنـد دیگری را و راضی شوند به تزویج به این شـرط، و بعد از آن هر یک به عقد علی حده و مهر علی حده عقد می‌کننـد، پس در آن اشکالی نیست. بلکه هرگاه در ضمن عقد شرط تزویج بشود و از مهر ساکت شوند (مثل اینکه بگوید «زوجتک بنتی علی ان تزوّجنی بنتـک» و از مهر ساکت بـاشند) هم عقد صحیـح است. و هر یک بـه دخول مستحق مهرالمثل می‌شوند. و باطل نیست، چـون شرط نکرده‌اند که بضع هر یک مهر دیگری باشد تا داخل شغار باطل، باشد. والله العالم.

۳۶۱:السؤال: اذا وقـع النشوز مـن الـزوجة و الشقـاق بینهما و کـانـت مرضعـة لولدهامنه فابت عن حضانة و لدها و ارضاعها الاّ باجرة لم یرض بها الزوّج فاخذ الولدمنها و اعطاه زوجته الاخری لتحضنه و ترضعه. و سافـر الزوج و منع الزوجة عن ردّه الی امّه و ان تحمّلت الرضاعة و الحضانة مجّاناً، و هدّ دها و اوعدها بالطلاق لوخالفته. ثم جاءت امّ الولد فطالبته مع تحمّل الحضانـة و الرضاعة مجانـاً. فهل یجوز للزوجة الأخری ردّ الولد الیها؟ اولایجوز؟ و علی تقـدیر الجواز، هل یجب الرّد ام لا ؟ و هل یجـوز اجبارها علی الرّد اذا احتمـل اسقاط الزوج حقّها فـی الحضانة و الارضاع بـوجه شرعی کـالصلح، ام لا؟

الجواب: الحضانة و الارضـاع حق شرعی لـلاّم فی الحولین (مـع اجتماع الشرائط المذکورة فی محلها) بمعنی الاولویّة و الاستحقاق، لاالوجوب. فلوامتنعت فلایجبر علیها و لایسقط حقها الاّ ان یطلّقها الزوج و تزوّج بـزوج آخر فیسقط حقها حینئذ، الاّ ان یموت الاب فهی اولی من غیرها و ان تزوجت.و اما لوامتنعـت من الحضانة و الرضاع مع کونها

فی حبال الـزوج الاولی واخذه الزوج و تکفل هـوالحضانة و الارضاع (کما هـو فی صورة السؤال) فالظاهر عدم سقوط اولویة الامّ، و یجوز لها العود ان تحملتها مجاناً. لاستصحاب بقاء حقها، و للاطلاقات.

و ممّن صرّح بذلـک العلامة فی **القواعد** حیث قـال فی آخر فصل الحضـانة «و اذا امتنع الاولی اوغاب انتقل حق الحضانة الی البعید، فان عاد رجع حقه». اقول: و یؤیده ما ذکـروه فی عـودالحضـانة لـوفـارقته و تـزوجت ثـم فـارقت الاخـر. کمـا هوالمشهـور بین‌الاصحاب، لاطلاق الادلـة. خلافاً لابن ادریس حیث قال «لایعـود حقه». و استوجهه فی **الروضة** بالاستصحـاب حیث سقط الحـق، والرجوع یحتـاج الی دلیل. و یـدلّ علیه الاخبار، منها «انّ امـرأه قالت: یا رسـول‌الله انّ ابنی هذا کان بطنـی له و عاء و ثدیـی له سقاء و حجری له حواء، و انّ اباه طلّقنی و اراد ان ینتـزعه منّی. فقال لها النبی -ص- «انت احق به مالم تنکحی».[1] و مثله غیره من الاخبار، فقد جعل النکـاح غایة للحق و هو یدل علی خـروج ما بعد الغایـة والاّ لما کانت غـایة. بل ما نحـن فیه اولی بذلـک لانّ التزوج مسقط للحـق بخلاف ما نحـن فیه فانّهـا امتنعت منه و لـم تسقط هی حقهـا ولا اسقطه الشارع.

و اما تهـدید الزوج و وعیده بـالطلاق و عدم رضائه بـالعود، فلایصیر منشـأ لسقوط حق‌العود. و امّـا توهم انّه لعلّـه اسقط حقها بالصلح و نحـوه، فالاصل عدمـه، و لیس من جانب الزوج من یدّعی ذلک، و یجوز للحاکم الحکم علی الغائب اذا لـم یکن هناک مدع من قبله. و امّا توهـم انّ الزوجة الثانیة فی معنی الوکیل اوالمستـودع والطفل امانة فی یدهـا فکیف یجوز ردّها بـلاحاجة شرعیة، فهـو ایضاً فاسد. لانّـه حینئذ امانة مستـودعة تملکها علی وجـه متزلزل، لا لازم. اَفَتُراک تقـول اذا وهب الاجنبی شیئاً لاحـد و اودعه المتهب عند احد عالـم بانّه هبة منه، و سافرالمتهب و رجع الواهـب الی العین، فلایجوز ردّها لانّها امانة؟! فهذا امانة ملکیّتها متزلزلة ترتفع بحصول مایوجب زوالها.

و احتمال ان یکون عاوضها حتی یکون لازمة، الاصل عدمه، والید لاتقتضی الاّ مطلق الملکیة لاالملکیة المطلقة، مع انّا لو سلّمنا الملکیة المطلقة[2] فانّما هو اذا لم یعلم سببها،

۱- سنن البیهقی: ج۸ص ۴.
۲- وفی النسخة: المطلقة الملکیة.

و هو خلاف المفروض. و اما خـوف الزوجة المستودعة من اضرار الزوج، فینـدفع باجبار الحاکم ایّاها اومن یقوم مقامه. نعم اذا لم یکـن الامّ مأمونة فی الحضانة و الرضاع فیجوز المنع. و لکنه خارج عن المسألة، و هو من شرائط اصل الحضانة.

۳۶۲:السؤال: اذا انقضی مـدة المتمتعة و کانت حـاملا، فهل لهـا نفقة ام لا ؟ و کذلک فی اصل المدة؟.

الجواب: لایحضرنی عبارة من علمائنا فی ذلک. والذی یظهرلی انّه لانفقة لها لاجل انّها حـامل و لها نفقة لاصـل الحمل. کما ذهب الیـه بعض الاصحاب فی نفقـة المطلّقة البائنة الحامـل، بعد اتفاقهم علی ثبوت النفقة لها فـی الجملة، للایة[1] و غیرها. و مـأخذ المسألة هو ارجاعها الی نفقة الاقارب والانساب، کما یظهر من کلماتهم فی عدة المرتدّة و الموطوئة بالشبهة والمطلقة البائنة وغیرها.

فان قلت: قال السیّد فی **الانتصار** فی ردّ کلام العامّة علی الخاصة فی ابطال المتعة بـ «انّها لیست زوجة فهی حرام لانّ حلّیة الفرج تنحصر فیالزوجیة و ملک الیمین و هذه لیست باحدهمـا. امّا الثانی، فواضح. و امّـا الاول فلانّ الشیعة قالت بانّـه لاسکنیٰ لهنّ ولانفقة لهـنّ و لااجرة الـرضاع. و لـوکانـت زوجة لثبتـت فیها المـذکورات». و اجـاب عماذکروه «انّ الشیعة تذهب الی انّه لاسکنی للمتمتعة بها بعد انقضاء الاجل ولانفقة لها فی حال حملهـا و لها اجرة الرضاع ان لم یشتـرط علیها فی ابتداء العقد رضـاع الولد و الکفالة به. و یخصّصون به قوله تعالی-اسکنوهنّ من حیث سکنتم من وجدکم ولاتضارّوهنّ لتضیّقـوا علیهنّ وان کـنّ اولات حمل فانفقـوا علیهنّ حتـی یضعن حملهـنّ- کما خصّصت الجماعة ذلک فی من خلع زوجته علی ان تنفق علی نفسها فی احوال حملها و تتکفل بولدها واتفقا علی ذلک». انتهی کلامـه ره. فانّه صریح فی انّ الشیعة تقول بعدم النفقة للمتعة الحامل.

قلت: لما کان مراد العامـة فی هذا الکلام الاستناد الی الایة المذکـورة وهی حاکم بوجوب السکنی و النفقة للزوجة و کذلک علی لزوم الاجرة، فان فی اخرها «فان ارضعن لکم فاتوهـنّ اجورهنّ»، فحاصل جواب السید(ره) ان الشیعة خصصـت عموم الایة بغیر المتعة. و قول الشیعة بعـدم وجوب النفقة للمتعة الحامل، لایستلزم عـدمه للحمل. کما

۱ - الآیة ۶ السورة الطلاق.

ذکروه فی غیره. فلم یثبت من هذا الکلام ان الشیعة تقول بعدم ثبوته للحمل. فیندرج تحت نفقه «الاقارب». و ثمرة الخلاف فی ان النفقة للحمل اوالحامل (فی ما اختلفوا فیه) یظهر من مواقع کثیرة ذکروها فی محالّها، منها وجوبها علی الجد لوکان الاب معسراً. و عدّالشهید فی **القواعد** نیفاً و ثلاثین فرعاً.

۳۶۳: سؤال: هرگاه کسی زنی دارد و مضاجعه با او او را ناخوش می‌کند و جدا خوابیدن بر او آسانتر است. و زوجه خواهش مضاجعه دارد. و زوج می‌خواهد نماز شب هم بکند. آیا در ترک مضاجعه معصیت کرده یا نه؟

جواب: نماز شب کردن منافات با وفای به حق مضاجعه ندارد. و اما ترک مضاجعه، پس در آن خلاف است. و اشهر آن است که در زوجهٔ واحده قسم واجب است چنانکه در اکثر از زوجهٔ واحده واجب است. و [این] خالی از قوت نیست، و بنابر این از هر چهار شب یک شب واجب است و سه شب دیگر را مختار است هرجا خواهد بخوابد. و قول دیگر عدم وجوب است مگر در صورتی که متعدد باشد و شروع در مضاجعه با بعضی کرده باشد.

۳۶۴: سؤال: هرگاه بعد از عقد نکاح، زوجه بگوید که چون پدر تو ولدالزنا است من فسخ نکاح می‌کنم. می‌تواند یا نه؟

جواب: بر فرض ثبوت ولدالزنا بودن، این عیب منشأ تسلط بر فسخ نیست هرگاه در خود زوج هم باشد. چه جای والد او.

۳۶۵: سؤال: معنی «افضاء» چه چیز است؟ و دیهٔ آن چه چیز است؟

جواب: تفسیر اکثر علما این است که «مسلک بول و حیض یکی شود». و بعضی تفسیر کرده‌اند به اینکه «مسلک حیض و غایط یکی شود». و به هر تقدیر ظاهر آن است که حکم هر دو یکی است. و بدان که هرگاه افضاء واقع شود پس اگر قبل از بلوغ است و به جماع واقع شده، باید دیهٔ کاملهٔ زن را بدهد. خواه شوهر او کرده باشد یا اجنبی. و مهر هم لازم است (علاوه بر دیه) بر شوهر. و مهرالمثل بر اجنبی. [و] هرگاه بعد از بلوغ باشد: هرگاه شوهر جماع کرده باشد بر او دیه لازم نیست، بلی جمعی از فقها گفته‌اند که اگر تفریط کرده باشد دیه لازم می‌شود، مثل اینکه زنی ضعیف باشد و مظنهٔ افضاء باشد. اما هرگاه اجنبی کرده است باز دیهٔ کامله لازم است مطلقاً، و مهرالمثل هم ثابت است.

و اما هرگاه افضا به غیر جماع باشد- هرچند از شوهر شده باشد- دیه ثابت است. و در باب مهر (که آیا تمام مهر را باید بدهد یـا نصف) راجع می‌شود کلام به اینکه آیا اصل در عقد لزوم تمـام مهر است تا تنصیف ثابـت شود مثل طلاق. یا اصل عـدم وجوب تمام مهر است. و شاید اظهر وجوب تمام مهر باشد.

و بدان که: هرگاه شوهر قبل از بلوغ بـا او جماع کرده است و افضا شود، حرام ابدی می‌شود. و واجب است بـر او نفقهٔ او تا زنده است او با این [نقص]، هـرچند طلاق بگوید آن را. مگـر اینکه شـوهر کنـد که در آنجـا اشکـال هست در سقـوط نفقه و عـدم آن. و همچنین هرگاه بعـد از بلوغ باشد لکن در اینجا حرام ابدی نمـی‌شود علی‌الاظهر. و در حصول تحریم ابدی بر اجنبی اشکال است و دلیل واضحی در نظر نیست.

۳۶۶: سؤال: آیـا عدهٔ متعـه در حکم دائمـه است در حـرمت عقـد در آن و تحریـم ابدی-؟.

جواب: بلی در حکـم دائمه است بعمـوم الاخبار و ظاهر ایـن است که عـده او [امه صح‌ظ] هم چنین باشد. ولکن ایام «استبرای امه»- مثل آنکه مالک خریده باشد کنیزی [را] که لازم است استبرای آن- در آن دو وجه است. اظهـر عدم لحوق است، زیرا که آن را «عده» نگویند.

۳۶۷: السؤال: هل «سَلّ الانثیین» فقط موجب للفسخ فی النکاح؟ اوکل مابحکمه؟

الجواب: الخصاء و هو «سَل الانثیین» موجب لخیار الفسخ (علی الاشهر الاظهر) اذا کان قبل العقد. و فی مابعد العقد اشکال، سیمـا اذا کان بعدالدخول، و الاظهر عدمه. و اما «الـوجاء»- و هورضّ الانثیین- فقیـل بان الخصاء یشملـه فی اللغة فهو فـی حکمه. والاظهر فیه ایضاً العـدم، لعدم ثبوت ذلک. و امّا «الجبّ»- و هو قطع الـذکر کله او بعضه مع عـدم بقاء مقدار الحشفـة- فالمشهور (بل کـادان یکون اجماعـاً، و عن **المبسوط و الخلاف** عدم الخلاف) انّه موجب لخیار الفسخ، و یدلّ علیه فحوی مادلّ [علی] ثبوته فی الخصاء و العنن[1]، و عموم صحیحة الکنـانی[2] و غیرها. وامّـا لوبقی بمقدار الحشفـة فلا یوجب الخیار، و ادّعی بعضهم علیه الاجماع، و هو مقتضی الاصل.

۱- وسائل: ج۱۴، ابواب العیوب و التدلیس، باب ۱۳و۱۴.

۲- همان مرجع: باب ۱۴ح۶.

ثمّ: انّهم اختلفوا فی حکم مالوحصل الجبّ بعد العقد. و دعوی الاجماع فی کل منهما موجودة. ولایبعد ترجیح عدم الفرق و لکن المسألة بعد لایصفو من اشکال. و طریق الاحتیاط واضح، و امّا العنن: فلاخلاف فی کونه موجباً لخیار الفسخ فی‌الجملة. ولکن فیه تفصیلاً لیس هنا محل بسط الکلام فیه.

۳۶۸:سؤال: خالد هند را به عقد خود درآورده و ملکی به صداق او نموده. و هند ملک را به خالد هبه نمود. و خالد ملک را فروخت. حال معلوم خالد شده که هند بر او حرام مؤبد است، به اعتبار اینکه شوهر اول هند، هند را در طهر مواقعه طلاق داده بوده است. و چون خالد و هند هر دو جاهل به فساد عقد بوده‌اند و وطی به شبهه شده است و مهرالمثل می‌رسد، حال هند ادعای مهرالمثل می‌کند و می‌گوید که مهر مسمی فاسد بوده. و سخن خالد اینکه مهرالمثل بیش از آن ملک نبود که به من هبه نمودی. و دیگر اینکه معنی مهرالمثل را بیان فرمایند.

جواب: در صورت مفروضه چون عقد فَسد است مهر مسمی هم فاسد است و آن ملک از ملکیت خالد به در نرفته و ملک زوجه نشده. پس هبهٔ آن هم صحیح نیست بلکه بعینها ملک خالد است چنانکه بود و بیع آن هم صحیح است. و زوجه به سبب وطی به شبهه مستحق مهرالمثل است. و سخن خالد که «مهرالمثل بیش از آن ملک نبود که من به تو دادم و تو به من بخشیدی» بی وجه است. وخصوصاً هرگاه هبه قبل از دخول واقع شده باشد که در آن وقت هنوز مستحق مهرالمثل هم نبوده. و بیان این مطلب این است که ضعیفه در صورتی که بعد از دخول این هبه را کرده، و خالد می‌گوید آن را به عوض مهرالمثل‌محسوب‌دار‌در جواب می‌گوید «تو ملک را به قصد مهر مسمی دادی نه به قصد مهرالمثل و مفروض این است که آن باطل است».

و هرگاه خالد برگردد و بگوید که «هرگاه چنین است پس هبهٔ تو هم باطل است چون در مال من کردی بی اذن من و تو چون در حکم غاصبی بر تو لازم است که مال مرا بر وجه صحیح به من ردّ کنی و تو بر وجه باطل ردّ کردی که آن هبه فاسده است پس تو ضامن مال من هستی» ضعیفه در جواب می‌گوید که «نامشروع بودن هبه منشأ عدم حصول اقباض نمی‌شود» و عدم ترتب اثر بر فعل حرام مسلّم نیست چنانکه در دخول کردن در حال حیض که هرچند حرام است [لکن] مترتب می‌شود بر آن ثبوت مهر و لحوق ولد. پس در اینجا هرچند هبه نامشروع باشد امّا در ضمن [آن] اقباض و تسلیم به

عمل آمده.

بلی در وقتی که به مثل بیع به خالد منتقل کرده باشد اثری بر آن مترتب می‌شود که استرداد ثمن باشد. با وجود اینکه می‌گوئیم هرگاه از خالد بشنویم این سخن را که «هبهٔ تو صحیح نبوده و تو ضامنی که مال مرا به من رد کنی بر وجه صحیح». ضعیفه هم می‌گوید «پس تصرف تو و بیع تو هم صحیح نیست ملک را به من رد کن تا ثانیاً بر وجه صحیح بر تو رد کنم». به هر حال نه هبهٔ مال شخصی به خود آن شخص صحیح است و نه بیع آن به او. و در صورت جهالت که فعل به عمل آمده و مال به دست مالک رسیده، از ضمان مال فارغ شده. ولکن هرگاه عوض گرفته باشد باید به او رد کند. و اما هرگاه به غیر مالک هبه کرده یا بیع کرده باید تا ممکن باشد عین را رد کند، والا عوض آن را مثلاً یا قیمةً. و آن دخلی به ما نحن فیه ندارد و جای تفصیل آن نیست.

و مراد از مهرالمثل، مهر امثال آن زن است در اموری که باعث زیادتی و نقص مهر می‌شود، مثل حسن و جمال و عقل و کمال و بکارت و دانستن تدبیر منزل و عیال و صراحت نسب و امثال آن با ملاحظهٔ اقارب آن از طرفین و اضداد اینها. و ظاهر این است که ملاحظهٔ بلد هم می‌شود هرچند اقارب باشد. چون بلاد مختلف می‌شوند در این معنی.

۳۶۹:سؤال: دختری به سن یازده سالگی به اعتقاد آنکه عقد کردن او از برای کسی موقوف به رضای ناپدری و مادرش می‌باشد (بناء علیه) ناپدری خود را وکیل نموده و او را معقودهٔ شخصی کرده. و حال که دختر معقوده شده به این عقد راضی نیست و می‌گوید که «من آن زمان رشیده نبودم و نمی‌دانستم که اختیار عقد موقوف به رضای خودم هست چنانکه می‌دانستم اقرار نمی‌دادم» آیا سخن او مسموع است؟ و چنین عقدی صحیح است یا نه؟

جواب: هرگاه دختری را در سن یازده سالگی عقد کرده باشند و مادر و ناپدری دارد که مباشر عقد او شده‌اند و بعد از عقد مدعی فساد عقد باشد از دو حیثیت: اول اینکه من گمان می‌کردم که اختیار مرا ناپدری و مادرم دارند و نمی‌توانم انکار کنم و اقرار من به توکیل از آن جهت بود. دوم اینکه بر فرضی که ناپدری و مادرم اختیار مرا ندارند. پس من نه خود رشیده بودم در آن وقت و نه ولی شرعی من مرا نکاح کرده. و چون این دو دعوی از یکدیگر منفک نمی‌توانند شد پس هر یک جواب علی حده [نـ]

دارد. زیرا اگـر واقعاً رشیده بـود و مدعی است کـه چنین می‌دانستـم که اختیار مـن با ناپدری است در اینجا با وجود عدم بینه (هرچند دعوی او مسموع است ولکن) قول زوج مقدم است با یمین. و اگر رشد او ثابت نیسـت و تکیهٔ او به همان عدم رشد است، پس در صورت عدم بینه اظهر تقدیم قول زوجه است با یمین[1]. و این امور محتاج به مرافعه است و هرکی اهل مرافعه است حکم را هم می‌داند.

۳۷۰:سؤال: شخصـی جاهـل مسأله بوده در اینکـه آیا در عقـد هـم رشد شـرط می‌باشد؟ اعتقاد او چنین بوده که دختر درنه ساله بالغ است و اقرار او صحیح است، و از جانـب دختر بی پـدری وکیل شده و آن دختر را عقـد کرده از برای شخصـی. و تصرف نشده دختر پشیمـان شده و می‌گویـد من به این عقـد راضی نیستم. و وکیل دختـر هم می‌گویـد که چنانچه عارف‌مسألـهٔ مـی‌بودم و رشد را شرط می‌دانستم وکیـل نمی‌شدم نظر به اینکه دختر غیر رشیده بوده است. آیا شهادت همین وکیل در حق آن دختر قبول است یا نه؟ و چنین شخصی در نزد جناب اقدس الهی معاقب خواهد بود یا نه؟

جواب: هرگاه نه سال او تمام نشده هنوز بالـغ نشده. و هرگاه تمام شده پس هرگاه رشد او ثابت نیست پس نکاح او بدون اذن ولـی صحیح نیست. مگر اینکه بعد از حصول رشد اجازه کند، یا ولی او اجازه کند. و ولی صغیرهٔ غیر رشیده که پدر ندارد و جد پدری هم ندارد، حـاکم شرع است یعنی مجتهد جـامع‌الشرایط. و هرگاه نـزاع کنند در ثبوت رشد و عدم آن پس اظهر تقدیم قول زوجه است با یمین. و محض شهادت یک مرد هم از برای رشد کافی نیست، بلکه ظاهر این است که ضم یمین هم به آن نفعی ندارد.

۳۷۱: سؤال: زنی خود را متعهٔ مردی کرده بدون اطـلاع ثالثی، و معلوم نیست که صیغه بر وجه صحیح خوانده باشند. و در مدت تمتع هم عزل کرده که فرزند از او نشود. و بعد از انقضای مدت به یک طهر عده داشته. و به مردی شوهر کرده به عقد دائم. و بعد از انقضای سه طهـر حامله شده بـاشد. آیا عقد متعـه صحیح است یا نـه؟ . و بر فرض صحت، بر زوج ثانی حـرام است یا حلال؟ . و بر فرض حرمت ابـدی است یا نه؟ . و اولاد از کیست؟.

جواب: اظهر این است کـه عدهٔ متعه دو طهر است هرگاه حیـض می‌بیند. و چهل و

[1] - و در نسخه: اظهر تقدیم قول زوج است با یمین.

پنج روز است هرگاه حیـض نمی‌بیند ولکن در سن کسی هست که حیـض ببیند. و باید دانست کـه ممکن است که اقـل عده در متعه (در غیر زنــی که وضع حمل او بشـود) به سیزده روز و دو لحظـه حاصـل شود. پس اگـر مدت متعه تمـام بشود قبـل از دخول در حیض- هرچند به یـک لمحه- یک طهر حساب می‌شود، و بعد از آنکـه حایض شد صبر کند تا از حیض پـاک شود و یک طهر تمام صبر کند کـه اقل آن ده روز است. و همینکه داخل حیض دوم شد، عدهٔ او تمام است. اما هرگاه در اول حیض مدت متعه تمام شود یا شوهر تتمهٔ مدت را ببخشد، در اینوقت بایـد بعد از اتمام حیض دو طهر را تمام کند، و به مجرد اینکه داخل طهر دوم شد عده تمام نشده، بلکه باید صبر کند تا این طهر تمام شود و داخل حیض شود.

پس هرگاه زوجهٔ مذکوره به نهج مزبـور عدهٔ او تمام شود و شوهر کرده عیبی ندارد و عقد دوم صحیح اسـت و ولد ملحق به ایشان مـی‌شود. و هرگاه عدهٔ متعـه تمام نشده و شوهر کرده و در عده دخول واقع شده، بر زوج ثانی حرام مؤبد است. و باید تفریق کرد.

و اما سؤال از حال عقد متعه که بدون اطلاع ثالثی شده، پس آن ضرری ندارد هرگاه صیغه بر وجه صحیح در میان آنها واقع شده باشد. و اما هرگاه صیغه بر وجه صحیح واقع نشده ولکن زوجین به گمان صحت کرده‌اند که نکاح فاسد باشد ولکن گمان کرده‌اند که به همان صیغه حلال می‌شود ، پس داخل وطی شبهه است. و از برای آن نیز عده واجب است. و عقد دوم باطل اسـت هرگاه در عده باشد. و هرگاه دخول هـم در عده باشد باز حرام ابدی است. و ظاهر این است که عدهٔ آن عقد فاسد در آنجا نیز عدّه متعه باشد، اگر چه احوط مراعات عدهٔ طلاق است.

وتوضیح این مطلب این است که: اعتبار در عده به حال زن است نه به حال مرد. پس عدهٔ زن آزاد مثلاً سـه طهر است هرگاه «ذات اقراء» بـاشد هرچند شوهر او عبـد باشد. وعدهٔ معقوده کـه مملوکهٔ غیر بـاشد دو طهر است هـرچند شوهر او آزاد بـاشد. و اقسام کنیز هم همـه مساوی‌اند در عده. واگر بعـض آن حرّ باشد و بعـض آن رقّ، در حکم حرّه است، به جهت تغلیب جـانب حریت. و همچنین هرگاه آزادی به عقـد فاسدی کنیزی را بگیرد عدهٔ او دو طهر اسـت. و همچنین هرگاه به عنوان شبهه با کنیـزی که معقودهٔ غیر باشد وطی کرد عدهٔ آن دو طهر است مثل طـلاق صحیح، یا انقضای مدت متعه. و هرگاه آن کنیز مـوطوئهٔ غیـر است بـه ملک یمین، عـدهٔ آن یک حیـض است. و در وطـی شبه

اعتباری به گمان واطی نیست.

پس هرگاه کسی به عنوان شبهه بـا کنیزی وطی کرد به گمان اینکه زن آزاد دائمی خود اسـت، عدهٔ او دو طهر است هـرگاه آن کنیز معقـودهٔ غیر است، ویک حیـض است هرگاه موطوئه به ملک یمین است. و همچنین هرگاه به گمان اینکه متعهٔ آزاد او است. و همچنین هرگاه با زن آزادی وطی کند به گمان اینکه مملوکهٔ اوست، آن زن عدهٔ زن آزاد می‌گیرد.

و شهید ثانی- در حاشیهٔ مسالک که به خـط او بود دیدم که- این را نسبت به ظاهر اصحاب داده. و آن مقتضای اطلاق اخبار است. و در آن حاشیـه گفته که اعتبار می‌شود گمان واطی، و شبهه را نازل منزلهٔ اصل قرار داده. و آن مقتضای اطلاق اخبار است. پس عده می‌گیرد مثلاً زن آزاد از واطی[ای] که به گمـان کنیز معقوده با او وطی کرده به دو طهر، و از واطی[ای] که به گمان مملوکه بودن بـه ملک یمین کرده به یک حیضه. و این قول ضعیف است.

و از جملهٔ فروع مسأله (بنا[بر]مشهور) این است که شخصی با متعهٔ غیری وطی کند به گمان اینکه زوجهٔ دائمـی خود است بر زوجه عدهٔ متعه لازم است کـه دو طهر باشد از برای وطـی شبهه. و هرگـاه با زوجـهٔ دائمی حرهٔ غیـر وطی کند بـه گمان اینکـه متعهٔ خودش است بر زوجه لازم است عدهٔ حرهٔ دائمـه. و مشکل می‌شود مقام در جائی که زن آزادی که‌معقودهٔ کسی نباشد و کسی با او وطی کنـد به شبهـه درخواب، یا کنیـزی که معقودهٔ غیر نباشد و مولائی هم که با او وطـی کند ندارد (مثل کنیز زن یا طفل صغیر) و با او کسی وطی کند در خواب به عنوان شبهـه. آیا بر آن زن آزاد عدهٔ طلاق لازم است، یا عدهٔ متعـه؟ و بر آن کنیز عـدهٔ معقوده لازم است، یـا عدهٔ موطـوئه به ملک یمیـن. و این اشکال بر مشهور وارد است که گمان واطـی را اعتبار نمی‌کنند. و الحال در نظرم نیست کلامی از فقها در این. واحوط اعتبار عده[ای] است که بیشتر باشد، نظر به استصحاب. هرچند اصل برائت مقتضی اقل باشد.

پس در صورت سؤال اصل مسأله، بنابر اینکه صیغهٔ متعه بر وجه صحیح واقع نشده و به مظنهٔ حلیت دخول واقع شده، از باب وطی به شبهه می‌شود. و چون گمان زوجین هر دو این است که عقد تمتع است، پس عده را عدهٔ متعه قرار می‌دهند. هرچند نظر به این اشکالی که در آخر کردیم احوط آن است که عدهٔ طلاق بگیرد.

۳۷۲: سؤال: زید دختری را به عقد خود درآورده و بعد از عروسی به خانهٔ خود آورده، و بعد از دو سه روز به سفری رفته و در مراجعت از سفر داخل خانه شده دیده که: پسر عموی آن دختر در خانهٔ او با زن او جمع شده و دخول کرده. از آن زن پرسیده که این چه عمل است. زن در جواب گفت که به زور با من دخول کرد. و کیفیت را به ملاّی آن ولایت نقل نموده. آن ملاّ گفته شما باید از هم جدا شده لعنت به همدیگر کرده باشید آن زن نه مهری از تو خواسته باشد و نه تو هم به او رجوعی داشته باشی. بعد دختر به خانه پدرش رفته و پدرش آمده مطالبهٔ تمام مهر دخترش را ز زید می‌کند و حال آنکه زید دختر را به شرط اینکه باکره است نکاح کرده و در شب عروسی معلوم شده باکره نیست، و به خود زده سرّ او را فاش نکرده. در اینصورت زن چنینی که با او خیانت کرده و زانیه است مطالبهٔ مهر از او می‌تواند کرد یا نه ؟ و در صورت مطالبه مستحق تمام مهر است یا نصف ؟ و با وجود این عمل و خیانت، هرگاه زید او را نخواسته باشد احتیاج به طلاق دادن دارد یا نه؟

جواب: زوجه به سبب زنا حرام نمی‌شود بر زوج. هرچند اصرار به زنا کردن داشته باشد (علی الاشهر الاظهر) خصوصاً در چنین جائی که ادعای اکراه می‌کند. و به سبب زنا مهر او ساقط نمی‌شود، بلکه هرگاه شوهر به او دخول کرده بوده تمام مهر لازم است بر زوج. و بدون طلاق از زوجیت او بیرون نمی‌رود. بلی هرگاه زوج به زوجه بگوید تو زنا کردی، یا بگوید «زن من زنا کرده است و من به چشم خودم دیدم مثل میل در سرمه دان» بلکه هرگاه بگوید «علم از برای من حاصل شده به زنا»- بنابر قولی-، و زوجه منکر باشد، و شاهد هم نداشته باشد. در اینصورت حدّ قذف بر شوهر لازم می‌شود، به شرطی که آن زن مشهور به زناکاری نباشد و بی پروا در زنا نباشد.

و هرگاه خواهد حدّ از او ساقط شود باید لعان کند در نزد حاکم شرع (یعنی مجتهد عادل) به آن الفاظی که در شرع وارد شده. و بعد از لعان، حد از او ساقط می‌شود اما زن حرام ابدی می‌شود. و احتیاج به طلاق نیست. و بهتر این است که در چنین صورتی که مطلع شد به زنا و نخواهد آن زن را نگاه دارد، نسبت زنا به آن زن ندهد و او را طلاق بدهد و خود را خلاص کند. و به هر حال لعان کردن از برای خلاص شدن از حد است در صورتی که نسبت زنا به زوجه بدهد و شاهد نداشته باشد. و اگر مضایقه از حدّ نداشته باشد و خواهد وی را نگاه دارد هم می‌تواند. خصوصاً هرگاه مقلّد کسی است که حد را

در زمان غیبت امـام جاری نمی‌کند (چنانکـه حقیر در آن توقف دارم) هـرچند مستحق تعزیر باشـد که حاکم به قدری کـه مصلحت داند او را بزند. پس زوجـه در این صورت از هیچوجه بر او حرام نیست و از زنی او بیرون نمی‌رود.

و به هر حال در صورتـی که زوجه اقرار کرده به وقوع فعل بـا دعوی جبری بودن، و زوج بگوید که تـو به عنوان زنا کردی، اظهر ایـن است که هم حدّ زنا از زن سـاقط است چون اقرار بـه زنا نکرده است صریحـاً. و بر فرضی کـه بگوید که آن مستلزم اقـرار به زنا است، چون چهـار بار نگفته حد بر او لازم نشده و بـر زوج هم حدّ قذف ثابـت نمی‌شود. چون زوجه تصـدیق او کرده در اصل فعلـی که ظاهر آن این اسـت که بر وجه زنـا باشد، هرچند مدّعی کراهت است.

و اما سؤال از حال ظهور عدم بکارت: پس اگر به شرط بکارت گرفته و ظاهر شود که قبل ازعقد باکره نبـوده (به اقرار زوجه یا به بینّه یا به قرایـن مفیدهٔ علم) پس، از برای او خیار فسخ هست. هرگاه فسخ نکرد- چنـانکه در صورت سؤال است- پس دیگر فسخی نیست. و ظـاهر این اسـت که در صورت فسـخ هرگاه کسـی تدلیس کـرده و عیب او را پوشانیده و او را فریـب داده، رجوع می‌کند در مهر به آنکه تدلیـس کرده. و اگر مدلّسی دیگر نبوده و خـود زوجه تدلیس کرده پـس مهر بر او است، یعنی اگـر داده است مهر را پس می‌گیرد و اگر نداده دیگر نمی‌دهد علی الاشهر الاظهر.

و اگر تـدلیس در میان نباشـد- مثل آنکه نـه آن زن مطلع بوده بر آن عیـب و نه آن کسی که مباشر امر او بوده- پس در آنجا رجوع به مهر نمی‌شود، و زوجه به سبب دخول مستحق تمام مهر است. [و] در صورتی که فسخ نکاح نشود یا به سبب آنکه خیار فسخی نباشـد، یا باشد و اختیـار کند بقا بر زوجیـت را، اشهر و اظهر ایـن است که مهر نـاقص می‌شود. و در مقدار نقـص خلاف است. و اظهر این است که منوط اسـت به رأی حاکم شرع. و دور نیست که بنا را بر تفاوت مابین بکـر و ثیب بگذاریم، یعنی ملاحظه می‌کنیم که اگر چنین زنی باکـره باشد مهرالمثل او چه قدراست، و اگر ثیب بـاشد چه قدر، و به همان نسبت از مهر مسمّی کم می‌کنیم. مثـل اینکه مهر مسمّی دویست اشرفی است، و مهرالمثل او اگر باکره باشد صد اشرفی است، اگر ثیب باشد پنجاه اشرفی. در اینجا صد اشرفی را کـم می‌کنیم، و هکذا... و اکثر این امـور محتاج است به مرافعهٔ حـاکم شرع، یعنی مجتهد عادل. و بعد از رجوع به او خود می‌داند چه کند، دیگر استفتا و فتوی فایده

ندارد.

۳۷۳: السؤال: اذا عقد الفضولیان عقداً علی الکبیرین، فاجاز احدهما و مات، ثم اجاز الاخر. فهل یصحّ الاجازة و یتوقف اخذالمیراث علی الیمین علی ان الاجازة لم یکن بطمع المیراث-؟ ام لابل یختص الحکم بالصغیرین-؟.

الجواب: روی ابو عبیدة **فی الصحیح** «قال: سألت اباجعفر-ع- عن غلام و جاریة زوّجهما و لیّان لهما و هما غیر مدرکین. فقال:النکاح جائز و ایّهما ادرک کان علی الخیار، و ان ما تا قبل ان یدرکا فلامیراث بینهما ولامهر الا ان یکونا قد ادرکا و رضیا. قلت: فان ادرک احدهما قبل الاخر؟ قال: ذلک یجوز علیه ان هو رضی. قلت: فان کان الرجل الذی ادرک قبل الجاریة و رضی النکاح ثم مات قبل ان تدرک الجاریة أترثه؟. قال: نعم یعزل میراثها منه حتّی تدرک و تحلف بالله مادعاها الی اخذ المیراث الاّ رضاها بالتّزویج، ثم یدفع الیها المیراث و نصف المهر. قلت: فان ماتت الجاریة ولم تکن ادرکت أیرثها الزوج المدرک؟ قال: لالانّ لها الخیار اذا ادرکت. قلت: فان کان ابوها هوالّذی زوّجها قبل ان تدرک؟ قال: یجوز علیها تزویج الاب و یجوز علی الغلام، و المهر علی الاب للجاریة»[1].

و آخر الروایة قرینة علی انّ المراد بالولییّن فی صدرها من لاولایة له فی النکاح و اوقع العقد فضولیاً [مثل][2] الوصی [او] الولی فی المال فقط، او اعم من ذلک کالاخ و العمّ. و عمل بها الاصحاب. و کل مافیها موافقة للاصول و القواعد الاّ ایجاب الحلف فی التوریث، و سیجیٔ الکلام فیه. و الاّ تنصیف المهر، بناءً علی المشهور بانّ الروایة لعلها مبنیّة علی ماکان المعهود فی القدیم من تقدیم بعض المهر، فلعلّها اخذ النصف قبل ذلک. و هو بعید. فان رجّحنا التنصیف فی المسألة (کما انّه لا یخلو من قوة بالنسبة الی کثرة الاخبار و مخالفتها للعامة) فلا اشکال. و ان رجّحنا التمام لموافقة المشهور فلایضرّ عدم العمل بجزء من الحدیث فی حجیّة باقی الاجزاء. کما حقّق فی محله. و هیهنا مقامات من الکلام:

المقام الاول فی معنی صحة الاجازة من الحیّ بعد موت المجیز الاول: فاعلم: انه

۱- وسائل: ج ۱۷، ابواب میراث الازواج، باب ۱۱ ح ۱.

۲- و فی النسخة: ثم.

لاينبغى التأمل فى بطلانه على القول بكون الاجازة ناقلة. اذالميت لايقبل التزويج و ليس اهلاً للمزاوجة ابتداءً. و هذا الحديث من الادلّة الدالّة على بطلان القول بالنقل. و اما على القول بكونها كاشفة- كما هوالاصح- فقد يتوهم فيه اشكال ايضاً اذا قطعنا النظر عن الرواية و بنينا اثبات صحة الفضولى بعموم قوله تعالى «او فوا بالعقود» و امثاله. لانّ المراد بالعقود، العهود الموثقة. كما فسّره به اهل اللغة و جماعة من المفسرين من الخاصة و العامة. و لذلک نستدلّ بهذه الاية على تصحيح كل عهد موثق الاّ ان يثبت بطلانه من الشارع. كما هوالظاهر من الفقهاء فى اكثر مباحث الفقه.

ولايقتصر بالعقود المتداولة فى الكتب الفقهية، ولانجعله توقيفيا كما يظهر من بعضهم مثل الشهيد الثانى فى المغارسة، و فخرالمحققين فى نكاح **الايضاح**، و مثل ما ذكره العلاّمة فى **التذكرة** فى كتاب المزارعة قال فى الركن الرابع «يجب ان يكون النماء مشتركاً بينهما، فلو شرط احدهما نفسه خاصةً لم يصح، لانّ المنقول عن الرسول-ص- و اهل بيته-ع- انّما ورد على الاشتراک فى الحصّة. والامور الشرعية متلقاة عن النبى-ص- فلايجوز التجاوز عنها» انتهى. و لعل امثال ذلک بالنظر الى افراد عقد معين، لاالى نفس مطلق العقد.

و لايقتصر بماجعله الفقهاء مقابل الايقاعات والاحكام و العبادات. بل المراد كل عهد موثق سواء كان من الله تعالى- كالامر بالايمان بالله و اليوم الاخر- او من العبد مع الله كالنذر و العهد، او من العباد بعضهم مع بعض كالبيع والاجارة و غيرهما، او من العبد لعبد آخر بالتزامه شيئاً له، او الزام الله عباده بالاحكام من وجوب شئٍ و حرمة آخر و تحديد الحدود و القصاص و غير ذلک.

و على هذا فنقول: العقد الواقع بين الفضوليين اذا اجاز احدهما بعد البلوغ فقد اوثق العهد من التزامه الزوجيّة للاخر بدون علم الاخر و قابليته للقبول. فيمكن ادراجه تحت العهود الموثقة المأمور بوجوب الوفاء بها. و اما اجازة الاخر بعد موت الاول: فهو مشكل. اذ معنى ايثاق العهد حينئذ ان المجيز الاول اوثق الزوجيّة و التزمها لغير المدرک بشرط اجازته و رضاه بعد ذلک. فهو عهد موثق من المجيز الاول و التزام لزوجية الغير المدرک[1] فى حال حياته بشرط لحوق اجازته. و المجيز الثانى اوثق

۱- و فى النسخة: و التزام لزوجته لغير المدرک.

زوجيته للمجيز الاول الميت و التزمها بمقاومة اجازته و رضاه فى حال حياته.

فايثاق العهد و التزامه لكل منهما مع الاخر ممالا بدمنه. و لفظ «كل منهما» و لفظ «الاخر» حقيقة فى الشخص الحى.فاذوقع العقد بين زيد و زينب من الفضوليين، فلابد من حصول الايثاق عن زيد بالنسبة الى زينب، و من زينب بالنسبة الى زيد. فاذا اوثق زيد الزوجية و التزمها فى حال حياة زينب فان اجازت بعد البلوغ فتم حكاية ايثاق العهد من جانبه. و اما التزام زينب لزوجية زيد و ايثاق العهد بعدموته، فليس بالتزام الزوجية و ايثاق العهد لزيد. لان زيداً اسم للهيكل المحسوس مع تعلقه بالنفس، و هو بعدالموت ليس بزيد بل بدن زيد. و ليس ذلك التزاماً لزيد فى الحقيقة.

و كما ان المشتق حقيقة فى ما كان المبدأ موجوداً فى الحال فكذلك الجوامد. فاطلاق الماء على الهواء المنقلب به مجاز كما ان اطلاق الهواء على الماء المستحيل منه مجاز. و القول بان حقيقة الانسان هو نفسه و هو باق بعد المفارقة من البدن، خارج عن اصطلاح اهل العرف الذى هو مبنى مكالمات الشارع. فهذا ليس بايثاق العهد و التزام الزوجية لزيد حتى يقال «انه التزام لزيد زوجيتها فيجب الوفاء به بدخوله تحت عموم اوفوا بالعقود.»

والحاصل: انه لا ايثاق من جانب زينب حال حياة زيد، ولازيد موجود حين ايثاق زينب، ولاعهد مع الميت ولا عهد موثّقاً من غيرهما قبل ذلك حتى يجب الوفاء به. و بالجملة: ثمرة الاجازة اثبات الحكم حين الاجازة للمجاز له سواء كان باستمراره من حين العقد الى حين الاجازة و ما بعده على القول بالكشف. او بايجاده من حين الاجازة و ما بعده على القول بالنقل. و على اى حال فمفارقة (كذا ظ صح فمصادفة) الاجازة للمجاز له الموجود الحقيقى معتبر، و هو لا يوجد بعد موت المجيز الاول.

و اما المعنى المتصور لايثاق العهد بين الفضوليين فهو انه يجب عليهما ابقاء حكم الفضولى حين يلحقه الاجازة بينهما و انه لايثمر فسخهما و تقايلهما، فالاثبات بينهما ايضا معلق باجازتهما فوجوب الوفاء بذلك العهد الموثق بينهما بعد تحقق المعلق عليه. و قد عرفت الكلام فيه. فلم يبق فى المقام الا الاعتماد على الرواية فى صحة هذه الاجازة.

ويندفع هذا الاشكال بان اشتراط وجود المبدأ فى المشتق والوصف العنوانى فى الجوامد على التحقيق انما هو فى وجودهما حال النسبة المتعلقة بهما و الحكم المتعلق بهما، لاحال التكلم. فقد يكتفى بوجوده فى الماضى و المستقبل بالنسبة الى زمان

التكلم. و قول زینب «اجزت عقد زید علیَ» معناه انی اجزت العقد الواقع لزید فی الماضی علیّ، فی الحال. لااجزت العقد الواقع فی الحال لزید. فصدق «زید» علیه انما یلاحظ بالنسبة الی زمان العقد، لازمان الاجازة. و هو فی حال العقد زید حقیقی متلبس بوصف الزیدیة حین العقد. فیستمر الزوجیة من حین العقد الی زمان الاجازة و ما بعده و ان مات، کما یستمر فی العقد الباتّ و لایهد مه الموت. فیصح الاستدلال بعموم الایة مع قطع النظر عن الروایة ایضاً.

و من جمیع ما ذکر نا ظهران فی عبارة **المسالک و الروضة** مسامحة فی معنی الاجازة. حیث فسر «التحلیف علی عدم سببیة الارث للاجازة» بقوله «بمعنی ان الباعث علی الاجازة لیس هوالارث بل لوکان حیاً لرضی بالتزویج». والاصوب ان یقال «بل لولم یکن له مال و ترکة لرضی بالتزویج ایضاً»، اذهو الفرد الاخفی بعد فرضه میتاً. و کیف کان فالاشکال فی فهم معنی اجازة زوجیة المیت. اذ ظاهر اجازة العقود اللازمة استمرارها و هوالمقصود با لذات فی اجازة الفضولی، لامجرد مایعطیه ملاحظة الکشف و هو ترتب الاثار الحاصلة بعدالصیغة و قبل الاجازة.

و یمکن ان یقال تصویره فی النکاح بان یجیز مقتضی العقد الدائم الذی من لوازمه انه اذامات احد الزوجین بقی علاقة الزوجیة الثابتة بعدالموت ایضاً، کحلیة النظر الیه و تغسیله و نفس الاتصاف بالزوجیة اذ قدیکون موجبة للافتخاربحسب الشخص کما لوکان علویاً و نحوذلک. و یشکل الکلام فی النکاح المنقطع و وقوع الاجازة بعد انقضاء المدة، سواء مات احدهما او تأخر الاجازة بسبب نسیان او تردد حتی انقضی المدة. و کذلک فی کل عقد له مدة. ولایحضرنی فی کلماتهم تصریح بذلک. ولایبعد الاکتفاء بالاجازة بعد المدة ایضاً لو ترتب علیه ثمرة ولم یلزم السفه فیها. بل ولابد من ملاحظة ذلک فی النکاح الدائم اذا کان المجیز الاول هوالزوجة ولامال لها ولامیراث ثم بلغ الزوج بعد موتها و اجاز. فان هذه الاجازة موجبة لالتزام المهر، و هوسفه لولم یفرض فیه مصلحة اخری.

المقام الثانی: هل یجری هذا الحکم فی مالوکان احد هما فضولیاً والاخر بعنوان الولایة فی النکاح او بالاصالة لکونه بالغاً رشیداً ؟. فذهب جماعة من الاصحاب الی ثبوت هذا الحکم فیه من باب الفحوی. و عبارة الروضة فی تقریره بعد نقل اصل المسأله مستنداً بصحیحة ابی عبیدة، هی هذه «ولوزوّج احد الصغیرین الولی اوکان احدهما بالغاً رشیداً، و زوّج الاخر الفضولی، فمات الاول، عزل للثانی نصیبه واحلف بعد بلوغه کذلک.

و ان مات قبل ذلـک بطل العقد. و هذا الحکم و ان لـم يکن مورد النص الا انه ثـابت فيه بطريق اولی، للزوم العقد هنا من الطرف الاخر، فهـو اقرب الی الثبوت مما هو جايز من الطرفين» انتهی. و مثلها غيرها ايضاً.

و فيه نظر. لانّ المراد ان کـان تصحيح الاجازة الثانية با دخـال ذلک تحت «العهود الموثقـة» التی يجب الوفـاء بها بعموم الاية، فـلاحاجة الـی التمسک بالاولويـة و يکفی دخولها تحتهـا. و قد ذکر نا الاشکال فيـه و الجواب عنه. و ان کان المراد ادخـالها تحت العهد الموثق بطريق الاولوية، فيکون استدلالاً لثبوت الموضوع لانفس الحکم. يعنی ان عقد الفضوليين کما انه عهد موثق بعدالاجازة فهذا ايضاً عهد موثق بالطريق الاولی فيلزم دخوله تحـت عموم الاية و يجب الوفاء. ففيـه ان هذا ايضاً يرجع الی اثبـات شمول العام لفرد من الافراد. غايـة الامر کون بعض الافراد اثبت له الحکم الثابـت اذ بعد تسليم کونه فرداً منه يجری فيه الحکم الثابت له.

مع انا نقول: حجية فحوی الخطاب انما يسلم اذا کـانت حاصلة من الدلالة العرفية، کدلالة حرمة التأفيف علی حرمة الايذاء الاشد منه، لابمجرد کون العلة فی الفرع اجلی، المعبر عنه بـ «القياس الجلی» الاتری ان الشارع حکم بوجوب الکفارة للمحرم فی الصيد اذا کان خطأ ان تکرر، دون ماکان عمداً. هذا اذا اعتمـدنا علی عموم الاية. و اذا اعتمدنا علی الروايـة فيشکل الاستدلال بالاولـوية. لمامر. مضافـاً الی منع کون العلـة هو وقوع العقد فضولياً، بل لعلّه للخصوصية مدخلية فی الحکم.

و ان کان المراد فی الاستدلال بالاولوية انـه فی حکم الصغيرين فی لزوم التحليف، فيردعليه اولا منع الاولوية بل الاصل اولی لثبوت اللزوم فی الجملة فی الفرع، فهو اقرب الی ثبوت الزوجيـة المستلزمة للميراث المناسب لعدم التحليف. و ثـانياً منع الاستدلال بدون الدلالة العرفية، کما مر. و يظهر من جميـع ما ذکر بطلان الاستدلال بالرواية علی مجموع الامرين من تصحيـح الاجازة و التحليف بطريق الاولوية. لان الثابـت من الرواية الصحة علی فرض الاجازة المقيدة بالتحليف، و اولوية ذلک فی الفرع ممنوع، لمامر من انه انسب باللزوم بدون التحليف فکيف ثبت بالرواية اللزوم مع الحلف.

و الحاصل: انّ فی‌الفرع مقـامين من‌الکلام: الاول: انّ الاجازة بعدالمـوت هل هی مصححة للعقدام لا. و قد عرفت أنّ الوجه انّهـا مصححة نظراً الی عموم الاية، لابخصوص الرواية لکـون الاجازة فيها مقيدة. و الثـانی: علی فرض التسليـم هل هی موقـوفة علی

الحلف المذكور ام لا. و قد عرفت عدم الدليل، لبطلان القياس و منع الاولوية.

ثمّ اعلم: ان التحليف المذكور فى الرواية يحتمل معنيين: الاول ان يحلف على القصد الى المدلول مع كون الداعى اليها هوالرغبة فى نفس الزوجية ليكون استحقاق الميراث قسرياً تبعياً، لا ان يكون الداعى اليها بالاصالة هوالميراث و ان قصدالمدلول. و الثانى ان يحلف على القصد الى المدلول و انّه لم يكن اللّفظ لغواً ولم يقصد به محض اظهار ذلک اللفظ لاخذالميراث خداعاً و تغريراً، ولم يكن مراده اجازة العقد. فهيهنا احتمالات ثلاثة: الاول: ان يكون مراده من قوله «اجزت العقد» هوالقصد الى اجازة العقد با لذات، و لم يكن الداعى (ايضاً) الميراث و ان لزمه تبعاً. و الثانى: ان يكون مراده منه هوالقصد الى المدلول لكن لم يكن مقصوداً بالذات بل مقصوده بالذات اخذ الميراث، ولكن يقصد تحقق الزوجية لاجل ان يترتب عليه الميراث فهوالداعى والعلّة الغائية الباعثة علىالقصد الى المدلول. و الثالث: انه لايريد اجازة العقد اصلاً ولايقصد بالمدلول مطلقا ولكن يتلفّظ بهذا اللفظ لاجل الميراث.

ولا يخفى انّ الظاهر عدم الاعتناء بالوجه الاخير. لانّ الاصل فى لفظ «اجزت العقد» ان يحمل على معناه الحقيقى و هو قصد اجازة العقد، لامحض التكلم بهذا اللفظ مع عدم القصد الى معناه. فكلام العاقل يحمل على حقيقته بحسب الامكان. و [يرجع] الكلام فى ذلک الى انّه هل اجاز ام لا،لا الى انّ الاجازة هل هوللزوّجية او لاخذالمال ([كما] هوالظاهر من **المسالک**، و هو بعيد)، لكن يبقى اللفظ متردداً بين ان يكون مدلوله مقصوداً با لذات او بالتبع. ففى كل واحد من صورتى «القصد الى اجازة العقد مع قطع النظر عن الميراث و ان استتبعه قسراً» و «القصد الى اجازته لاجل الاستيراث و ان لزمه قصد امضاء العقد»، الاجازة كاف[1] اذا كان قاصداً الحقيقة و ان كان الداعى الى قصد الحقيقة ترتب هذا الاثر. كما فى كثير من الحيل الربويّة.

وليس هذا من باب «عقدالتمتع على الصغيرة الرضيعة فى يوم واحد بدرهم لاجل محرمية امّها» الذى اخترنا فيه البطلان،[2] لانّ صحة اصل العقد فيه ممنوع لفقد الاغراض التى سنّ الشارع العقد لها. و محرمية الام ليس من الاغراض الباعثة لتشريع العقد، بل من الاثار المترتبة عليه قسراً و ان كان بجعل الشارع. و جعل مطلق الاثار غرضاً غير

۱ - و فى النسخة: فى الاجازة كاف.

۲ - راجع المسألة ۲۹۲ و كذا ۲۹۳ و۳۲۳ و۳۴۶ من هذا المجلد.

معقول. کما تری انّه لایحسن ان یقال «الغرض من تحریم الزنا اجراء الحد علی الزانی» و ان کان من الثمرات المترتبة علیه. بل الغرض عدم اختلاط الانساب (مثلاً). مع انّا نمنع کونه اثـراً للتمتع فی هذا العقد الخاص. و اطنبنـا الکلام فی مسألة المتعة فی الـرسالة التی کتبناها فیها.

و ما نحـن فیه لیس مـن هذا القبیل، لامکـان فرض القصـد الی غرض مـن اغراض الشارع فی اجازة العقد بعدالموت. فانه یمکن ان یکون مطلوبه من‌الاجازة بعدالموت هو تحقق الزوجیّة الصحیحة فی زمان، ولااقل من کون نفس الزوجیّة مطلوبة. مثلاً علم هذا المجیز انّ مصاهرة الرسول(ص) افتخار له و کان المیت من اولاد الـرسول و یرید ان یکون من اصهار فـاطمة الزهراء علیها السـلام. فباجازته العقد کـأنّه اختار تزویج بنـت فاطمه الزهراء(ع) ولیس نظـره الی المیـراث ولا الی المهر و غیـرهما من سـایرالاثـار. و یتّضح المسأله غایـة الوضوح فی مالو فـرض المسألة فی اجازة البیع أوالاجـارة بعدالموت. ان صححناه بالاجازة فله مطالبة المبیع و نمائه و هی من جملة الاغراض المطلوبة للشارع. ولافرق بینهما.

والحاصل: انّ الروایة وردت علی خلاف الاصل، و قد عمل بها الاصحاب مع صحتها، فیعمل بها فی موردهـا. و امّا التعدّی الی الفرع، فلایمکن الاستدلال فیـه بالرّوایة. لانّه قیاس لانقول به. والکلام فی الاولویة هو ما مـرّ من عدم حجیّته الاّ مع الدلالة العرفیة، و منع اولویة الفرع فی التحلیف بل الاصل اولی به. نعم یمکن الاستدلال بانّ المفهوم من الروایـة انّ التحلیف لاجل ظهور التهمـة، اذا الغالب انّه لاحکمـة ظاهرة فی اجـازة عقد المیت الاّ الانتفاع بالمال. فیکون من باب «المنصوص العلّة»، ولایشترط فی‌التعدی فیه کون الفرع اقوی فی العلّة من الاصل. بل یکفـی مجرد وجود العلة المنصوصة. و هو من قبیل «دخول الخـاص فی العام»، لا من بـاب «القیاس الجلی» المستنبط علتـه من غیر النّص.

بقی الکلام فی تحقیق معنی التهمة و موردها، و انّ فتوی الفقهاء عامة فی‌التحلیف، و انّه لازم لاخذالترکـة سواء کان هناک تهمة ام لا. فنقول: انّ الظاهر مـن اطلاقهم لزوم التحلیف لاخذ الترکة و ان لم یکن تهمة. الاّ الشهید الثانی فی **الروضة** فانه قال «و اعلم انّ التهمة بطمعـه فی المیراث لاتـأتی فی جمیـع الموارد. اذلوکـان المتأخر هـوالزوج والمهر بقدر المیراث اوازید، انتفت التهمة و ینبغـی هنا عدم الیمین ان لم یتعلق غرض

باثبات اعیـان الترکة. بحیث یترجّـح علی ما یثبت علیـه من الدین اویخاف امتنـاعه من ادائه، او هر به و نحوذلک ممّا یوجب التهمة و مع ذلک فالموجود فی الروایة موت الزوج و اجازة الزوجة و انّها تحلـف بالله مادعاها الی اخذ المیراث الاّ الرضا بـالتزویج. فهی غیر منافیة لما ذکرنا، ولکن فتوی الاصحاب مطلقة فی اثبات الیمین» انتهی.

فانّ ظاهـره الاقتصار فی‌التحلیف علی مورد التهمـة، و لاینافیه ظاهر الـروایة، کما ذکره (ره). و وجّه فی **المسالک** اطلاق فتاوی الاصحاب بـ «ان یکـون التهمة حکمة فی ابتداء الحکم، لاعلّة. فلایجب اطّرادها». و هو مشکـل، لظهور العلیّة من الروایة. و لذلک عدل عنها فی **الروضة**، ولقد اجـاد. و علی الاطراد فیلزم الحلـف لاخذ عین مـن اعیان الترکة و لوکان فی جنب مایلزمه من المهر اقل قلیل و ان کان المهر عیناً تحت ید الوارث و لم یکن احتمال حرمانهم عنه بوجه من الوجوه.

ثم: انّ کلماتهم فی هذا المقام مشحونة بکون التحلیف لاجل نفی کون الداعی علی الاجازة هوالطمع فی المیراث. ولم یذکروا طمعها المهر اذا کانت المتأخرهی الزوجة. و السّرفیـه لعلّه کون اجازة الـزوج بمنزلة اقـراره فثبت المهرفـی ذمته باقراره. فلـم یبق التهمة للزوجة فی اجازتها بعده الاّ طمع المیراث، فلذلک احتیج الی الحلف لاجله. لکن یرد علیه انّ الاقرار فقط لایکفـی من الزوج فی ثبوت المهر مالم یلحـق به اجازة الزوجة فیجیئ اشکال احتمال التهمة فی هذه الصورة ایضاً فی اجازة الزوجة.

و یمکن ان یکون نظر هم الی انّ الاجازة لمّا کانت قائمةً مقام اصل العقد وجعل اخذ المهر غرضاً من اغراض التزویج لیس بمستنکر عندالعقل و الشرع، بخلاف المیراث لعدم العلم بتقدم موت الزوج علی موت الزوجة و تأخره، بل ولا الظنّ فی الاغلب. فجعل ذلک غرضاً، بمنزلة اللغو. فیسقط اعتباره عقلاً و شرعاً.

و یجری ذلک فی المجیـز الاول اذا کان هوالزوجة، بل فی اصـل التزویج الاصیل. و امّا فی ما نحن فیـه فجعله غرضاً لیس بمستنکر، لاجل تحقق تقـدم موت الزوج. فتحلف الزوجة علی انّها لـم تجز لاجل المیراث. فاذا حلفت علی ذلک فتـورث و ان کان غرضها اخذ المهر ایضـاً. ولاتحلف علی عدم کون الباعـث هواخذالمهر. لانّ اصل المعـاملة مع الزوج و هو قداقرّ فی حیاته بخروجه عن ماله او قطع یده عنه و عدم الطمع فی ردّه الیه، و الاصل عدم انتقال المال الی الوارث الاّ فی ما دلّ الدلیـل. فهو کالدین و الوصیة اللذین هماینقدمان علی المیراث. و انّ الاقوی عدم انتقال المال الی الوارث الاّ بعدالوفاء بهما.

فلاتهمة فی المهر بالنسبة الی المیت ولاحقّ ثابتاً فی مقداره للوارث. ولایکتفی باجازته العقد حال الحیاة فی رفع التهمة بالنسبة الی المیراث، لانّه لاحقّ للمیت فی ماله بعدالموت و هو حق الوارث فصح للوارث مزاحمتها حتی تحلف. و بالجملة: التحلیف علی خلاف الاصل و قد ثبت فی الروایة فی مالوحصل التهمة بالنسبة الی الوارث بعدالاجازة فیتعدی عن موردها فی کل ماوجد فیه العلّة المذکورة. و سیجییء تمام الکلام.

المقام الثالث: لوکان الفضولیان عقدا علی الکبیرین فاجاز احدهما و مات، ثم اجازالاخر. فهل یصحالاجازة و یتوقف اخذالمیراث علی الیمین ام لا؟-؟ ففیه اشکال. قال فیالروضة- بعدالعبارة المنقولة عنه سابقاً-: «نعم لوکانا کبیرین و زوّجهما الفضولی ففی تعدی الحکم الیهما، نظر. من مساواته للمنصوص فی کونه فضولیاً من الجانبین، ولامدخل للصغیر و الکبیر فی ذلک. و من ثبوت الحکم فیالصغیرین علی خلاف الاصل من حیث توقف الارث علیالیمین و ظهور التهمة فی الاجازة، فیحکم فی ما خرج عنالمنصوص ببطلان العقدمتی مات احد المعقود علیهما بعد اجازته و قبل اجازة الاخر». و یقرب منه ما ذکره فی الایضاح و غیره.

اقول: و فی ما ذکره نظر. و فی الجمع بین هذا الکلام و الکلام الذی نقلنا عنه سابقاً فیالمقام الثانی منافرة. فانّه یظهر من الکلام الاول عدم الالتفات الی التحلیف، بل کان نظره مقصوراً علی مجرد تصحیح الاجازة و اثبات اللزوم بها، والاّ فلا معنی للاولویة فی اشتراط التحلیف (کما بینّا سابقاً) بلالاصل اولی به من الفرع. و یظهر من الوجه الثانی من وجهی الاشکال فی الکلام الاخیر انّ نظره لم یکن مقصوراً علی مجرد الاجازة. حیث ذکر اشتمال حکمالصغیرین علی خلاف الاصل من التحلیف.

و اما الکلام فی نفس الکلامین: فقد عرفت مایرد علی الاول، و امّا الثانی فاعلم انّ مناط الوجه الاول من وجهی الاشکال هو جعل کونه فضولیاً علة لاثبات الحکم، یعنی مجموع صحة الاجازة و افادته اللّزوم بشرط التحلیف. اذالمناط هو کونه فضولیا وقع من فضولیین علی النهج المذکور. و مناط الوجه الثانی مع کونه العلة هو ماهیة کونه فضولیا انّ[1] هذا النوع الخاص منه (مستنداً بانّه حکم خاص، یثبت لفرد خاص منالفضولی) علی

۱- و فی النسخة: اذ.

خلاف الاصـل. و لايخفى ما فى الـوجه الاول. لورودالمنع الظـاهر على كون الفضـولية مطلقاً (او مطلق ما كان طرفا العقد فضوليين من جملة افراد الفضولى) علة لهذا الحكم. بل هو حكـم خاص ورد لفضولى خاص، مـع انّ العلة فى الحكم لايمكـن ان تكون نفس الفضولية مطلقا، او نوعاً منه. بل انّما هو مايدلّ على صحة الفضولى مثل «او فوا بالعقود» و امثاله.

فان قلت: انّ مراد القـائل ايضاً انّما هو ذلک. قلت: انّ هذا يصيـر على هذا استدلالاً بالعام على الخاص، لابـوجود العلّة مع أنّه يصير بناء على الاعتمـاد على العلّة قياساً، ولا اولوية ولانصّ بعليّة الفضولى حتى يتعدّى بسببه وليس بحجة عندنا.

و اما الوجـه الثانى من الاشكال: فيـرد عليه انّه و ان كان المنع متّجهـا لكن الحكم بالبطـلان محل نظر. اذ يمكـن تصحيح الاجازة و جعل العقـد لازماً للفرع بعمـوم «اوفوا بالعقود»، على مابينّاه فى المقام الاول فى طى الاشكال الذى اوردناه هنا [ک] و تصحيح اشتراطـه بالحلف بـالعلة المنصوصـة فى الحـديث فى مـورد التهمة. فلا يبعـدالقول بالصحة. نظراً الى مثل عموم «اوفوا بالعقود» مع الحلف، نظراً الى العلة المنصوصة. فكون التحليف خلاف الاصـل لاينا فى تعدّيه الى امثـاله مما هو خلاف الاصـل ايضاً اذا اعتبر عليّته فيه.

وربما يدّعى فى هـذا الفرع اولوية ايضـاً من جهة وجـودالمجيز فى الكبيريـن حال العقد، بخلاف الصغيريـن. و به يصير اقوى و اولى بالصحة. اذا لقائلـون بصحة الفضولى اختلفوا فى ما لم يكن المجيز موجوداً [حال العقد] و اتفقوا فى صورة وجودالمجيز. و فيه ان الاقوى فـى مسألة «وجـودالمجيز» انّـه لايشترط وجـود المجيز بـالفعل، بـل يكفى «الامكان الاستعدادى» و ان لـم يكن اقرب مراتب الاستعـداد كالطفل. نعم يعتبـر كونه محدوداً بحدّ، كالبلوغ المعلوم غايته و الغايـب المعتاد عوده او بلغ خبره. ولكن يرد على هذا انّ الامكان الاستعدادى فى اقرب المراتب اقـوى من ابعده، سيّما مع وجود الاتّفاق فى الاول و الاختـلاف فى الثانـى. و لكن قد عـرفت انّ مثل هـذه الاولوية (لـوسلّمت) لايمكن الاعتماد عليه فى اثبات الحكم، بل المعتبر الـدلالة العرفية. فالاولى جعل ذلک مؤيداً للصحة.

المقام الرابع: لو عـرض للمجيز الثانـى مانع عن اليميـن بعدالاجازة (مـن موت او جنون لايرجـى زواله) فلا ميراث له. لانّه معلـق على اليمين فى الروايـة. و الحكم الوارد

علی خلاف الاصل- و هو اثبات ارث المتأخر من المجیزین بالیمین مع ظهور التهمة فی‌الاجازة- یقتصر علی مورده. و مع انتفاء الیمین یخرج عن مورده. وربما احتمل ثبوت المیراث بدون الیمین، لتحقق العقد الکامل بالاجازتین. و فیه مالا یخفی. و غایة ما یمکن[فی]توجیهه انّ الروایة ظاهرة فی صورة الامکان فیقتصر علیه فی الحکم الوارد علی خلاف الاصل. و فیه: مع طروّالمنع (لانّ غایة الحکم فیه الاجازة حین الادراک والحلف معاً، فلو کان الاجازة حین الادراک فقط کافیة لما کانت الغایة غایة) علی انّا نعارضه بانه علی ما اخترناه من کون لزوم الحلف فی صورة الاتهام، فالظاهر من الروایة حینئذ ان التهمة مانعة عن المیراث. الا ان یرتفع بالحلف. و هومنتف بالفرض. و کذا الکلام لونکل عن الحلف.

و اما لوعرض مانع یرجی زواله- کالسفر والجنون المرجوّ الزوال-: فذکر جماعة من الاصحاب انه یعزل نصیبه. قال **فی المسالک** «یعزل نصیبه من المیراث الی ان یزول المانع، او یحصل الیأس منه، اویوجب التأخیر ضرراً علی الوارث بتأخیر المال، اوعلی المال. فیتجه حینئذ دفعه الی الوارث. و تقریر الحال معه بضمانه له علی تقدیر ظهور استحقاق الحالف له. و انما جاز دفعه حینئذ الی الوارث لان الاستحقاق غیر معلوم والاصل عدمه. لکن لما کان اکثر اجزاء السبب قد حصلت روعی الجمع بین الحقین بتأخیر النصیب الی وقت لایحصل معه ضرر علی الوارث، مع احتمال عدم وجوب عزله بعد بلوغه و تأخیره الیمین.»

اقول: و لعل الجماعة استأنسوا العزل من الروایة فی المجیز الاول. و الا فالاصل عدم الوجوب و ان کان الضمان ثابتاً و ظهر الاستحقاق فی مابعد، سواء ضمن ام لا.

المقام الخامس:

لوکان المجیز المتأخر هوالزوج و لم یحلف. فاذا اجاز فقد عرفت الکلام فی المیراث. و اما المهر المسمی فی‌العقد: ففی ثبوته علیه بمجرد الاجازة و جهان، اقربهما الثبوت و فاقاً لجماعة من الاصحاب کفخر المحققین و الشهید الثانی و غیرهما. لان اجازته یتضمن اقراره علی نفسه. و انما منعنا فی المیراث لتعلّقه بحق غیره و هوالوارث، و تحقق التهمة، بخلاف المهر. و وجه المنع أن المهر فرع النکاح المتوقف علی الیمین، و المفروض عدمها. و فیه: انا لا نسلم کونه فرع النکاح الواقعی لاغیر، بل قد یترتب علی مجرد الاقرار بالنکاح الغیر المستلزم لوقوعه فی نفس‌الامر. والحاصل: ان الاقرار بالنکاح

له حيثيتان: احديهما اقرار على النفس، و ثـانيهما اقرار على الغير و هوالوارث. فيسمع ما عليه دون مالـه. كما لوادعى الرجل زوجيـة امرأة و انكرت، فيلزم على الرجـل مايلزم الزوج، دون المرأة. فلامنافاة بين لزوم المهر و عدم ثبوت الميراث.

ثم على المختار من لزوم المهر عليه، فهل يرث نصيبه من المهر ام لا ؟. فيه ايضا وجهان من جهة ان هذا ارث والايراث يتوقف علـى اليمين بمقتضى النص، فلايرث شيئاً. [و] من جهة ان اقراره بالتـزويج لا يستلزم از يد من نصف المهر، لانه ان كـان صادقاً فى الاجازة، و التزويـج قد حصل، فله النصف بالميـراث. و ان كان كاذباً فالمهر كلـه ماله و النصف داخـل فى الكـل. و هذا اقـرب، و فاقـا لجماعـة. و حاصلـه ان اقراره لايستلـزم الاالنصف و ليس للوارث مطالبة التمام، ولانلتزم جعلـه ميراثاً، فان شئت سميت النصف ميراثاً، و ان شئت سميته مـال الزوج الذى لم يدل دليل على خروجـه من يده. و الظاهر عدم الفرق بين العين والدين. مع ان المذكور فى الرواية انما هو حكم ميراث الزوجة عن الزوج، لاميراث الزوج. فلادلالة فيها على لزوم اليمين فيه.

و لايذهب عليک انّ المراد بالنصف هنا ربع اصل المهر، بناء على المختار فى مسألة مهر الزوجة اذا توفيت قبل الدخول. فـان الاقوى فيها انه لايثبت لها الانصف المهر (و ان كان القول بـالنصف فى صورة العكس ايضـالا يخلو عن قوة. و ان كـان المشهور التمام ولايبعد ترجيحه). هذا كلـه اذا لم تكن مفوضة. كما هو ظاهر الروايـة. والا فالمهر ساقط رأساً، لعدم الدخول.

تنبيه: قال العلامة (ره) فى **القواعد** «ولوتولى الفضولى احد طرفى العقد، ثبت فى حق المباشر تحريم المصاهرة. فان كـان زوجاً حرم عليه الخامسة والاخت والام والبنت. الا اذا فسخت، على اشكـال فى الام. و فى الطلاق نظـر. لترتبه على عقـد لازم فلايبيح المصاهـرة. و ان كان زوجة فـلايحل لها نكاح غيـره، الا اذا فسخ. والطلاق هنـا معتبر».

اقول: و فيه مطالب:

الاول: انه اذا كـان احد طرفى العقـد فضولياً والاخر عـاقداً لنفسه مباشـرة، فيثبت تحريم المصاهرة فى حق المباشر. يعنى انه فى حكم المتزوج بالعقد اللازم من الطرفين، فيحرم عليه. فـان كان المباشر هوالزوج فيحـرم عليه تزويج امرأة اخرى دائمـاً ان كانت هذه رابعة زوجاته. و كذا يحرم تزويج اخت هذه المرأة له، لحرمة الجمع بين الاختين. و كذا ام المـرأة، لحرمة ام الزوجـة و ان كانت غيـر مدخولـة. و كذا ابنتها لحرمـة الجمع

بين‌الام و البنت و ان لم تكن الام مدخولة. لانها بالنسبة اليه زوجة يترتب عليها احكامها. و ان كان المباشر هوالزوجة، فلايجوز لها التزويج بغيره. لانها متزوجة باقرارها و اعتقادها بعنوان اللزوم بالنسبة اليها، فلايجوز لها التزويج بغير زوجها فی حال حيوته.

الثانی: انّ هذه الاحكام انما هی قبل ان يفسخ المعقود فضولا، العقد. فان فسخه فان كان فی‌الصورة الاولی و فسخت المرأة النكاح، فيحل للزوج نكاح من كانت خامسة قبل الفسخ. لانها حينئذ رابعة. و كذا اختها لعدم الجمع بين‌الاختين، و كذا البنت لكون الام غير مدخولة فلم يثبت قبل ذلک تحريمها ابداً. بل انما كان الحرام هوالجمع، و التحريم الابدی من ثمرات الدخول. و اما الام (يعنی اذا كانت المعقودة فضولا هی البنت) ففی تحريم امها بعد الفسخ من البنت اشكال. نظراً الی ان حرمة ام الزوجة ليست مشروطة بالدخول ببنتها علی الاصح، و لابقاء البنت فی حالها. بل هی محرمة ابداً. و يصدق عليها حينئذ انها ام زوجتها بالعقد الصحيح اللازم بالنسبة اليه لعدم تسلطه علی فسخه.

و [نظراً] الی انّ الفسخ يرفع النكاح من اصل فهو كاشف عن‌الفساد عن اصله سواء قلنا انّ الاجازة كاشفة عن الصحة من اصله، او ناقلة فوجود النكاح كعدمه. و لانّ تحريم الامّ اما بالدخول (كما هو مذهب ابن ابی عقيل) أو بالعقد الصحيح. والاول منتف بالفرض، و الثانی موقوف علی تحقّق ايجاب و قبول صحيحين، و يشترط صحتهما بصدورهما من الاصيل او وليّه او وكيله او اجازة الاصيل او [اجازة] الولی علی القول بصحة الفضولی. و المفروض عدم الجميع فی الايجاب من الزوجة، فوجوده حينئذ كعدمه. فلاينفع القبول وحده. فليس هناک ايجاب و قبول صحيحان. و هذا هوالاقوی.

و ان كان فی‌الصورة الثانية- يعنی ما كان المباشر هوالزوجة و فسخ[الـ] عقد الزّوج- فلااشكال فی جواز تزوجها بغيره بعد الفسخ.

الثالث: اذا طلّق الزّوج المعقودة، فهل ينفع فی شیء ام لا ؟. فنقول اما فی صورة الاولی (يعنی ما كان المباشر هوالزوج) فتنظّرفيه العلاّمه من جهة انّ وضع الطلاق انّما هولرفع نكاح ثابت لازم و استدامية والعقد الفضولی ليس بنكاح ثابت اذا لنكاح الثابت لايحصل[1] الاّ باذن المرأة ، او اجازتها ثانياً. و كلاهما مفقودان بالفرض. ولامعنی لثبوته

۱- و فی النسخة: لايجعل.

من طرف واحد. فاذا لم يثبت النكاح الثابت فلايصح الطلاق المشروط بمسبوقيته‌به، فلا يبيح المصاهرة. ولا معنى للطلاق الموقوف على اجازة المرأة للنكاح مع انّه لاينفع فى صورة عدم اجازتها.

و اما ما قيل من وجه الصّحة و افادته اباحة المصاهرة: فهو انّ النكاح لازم من جهة الزوج ولا طريق الى رفعه بالطلاق، لانّه لامعنى لثبوت نكاح و لزومه مع عدم جوازالطلاق من الزوج البالغ العاقل قبل الدخول، ولم يرد مثله فى‌الشرع. و فيه انّ المسلّم ممّا ورد فى‌الشرع هو «جواز الطلاق من‌الشخص الكامل على النكاح الثابت من الطرفين» لامن طرف واحد. و عدم تصريح الشرع بعد[م] جواز الطلاق فى هذا النوع من النكاح اللازم لايستلزم الترجيح بجوازه فيه. و المحتاج اليه فى الاحكام الشرعية هوالتصريح بالجواز و لايكفى عدم التصريح بعدم الجواز.

و امّا ما قد يقال بـ «انّا ان قلنا انّ الاجازة فى‌العقد كاشفة عن‌الصحّة من حين‌العقد، و الفسخ عن فساده حينئذ، فنقول انّ الطلاق بعد وقوعه حينئذ مراعى. فان اجازت فقد وقع الطلاق على الزوجة الثابت نكاحها، فيفيد اباحة المصاهرة. و ان فسخت، تعيّن بطلان النكاح من‌الاصل، فيفسخ المصاهرة ايضاً». ففيه منع صحة الطلاق مراعى بالاجازة بل الظاهر انّ بطلانه اجماعى كما يظهر من فخرالمحققين. و منه يظهرالكلام على القول بكونها ناقلة لعدم وقوع الطلاق حينئذ على النكاح اللازم و توقفه على‌الاجازة، كما مرّ.

و امّا فى الصورة الثانية:- اى ما كان المباشر هوالزوجة- فلعلّ وجه تصحيحه للمصاهرة انّه فى معنى فسخ الزوج. و امّا كونه طلاقاً صحيحاً يترتب عليه احكامه فهو مشكل. لانّ ما ورد من‌الشرع هو طلاق الزوجة الدائمة الثابت نكاحها اللازم من الطرفين.

و مما ذكرنا يظهر حكم مالو كانا فضوليّين و اجاز احدهما قبل الاخر، فى حرمة المصاهرة للمجيز. و كذا لوكان المباشر هوالولى. و كذا لوكانا صغيرين معقودين عليهما فضولاً و بلغ احدهما و اجاز قبل بلوغ الاخر. مع اسقاط «البنت» من بين‌َالمذكورات فى اصل‌المسألة، اذ لابنت للصغيرة قبل البلوغ. الاّ اذا فرض بلوغها قبل اجازتها لمانع من جهل اونسيان و حصل لها بنت من نكاح او من شبهة.

ثم: انّ هنا دقيقة لابدّ ان ينبّه عليها، و هى انّ الاصل فى‌العقد الفضولى الاعتبار

حتی یحصل الفسخ، اوالاصل عدم‌الاعتبار حتی یحصل الاجازة ؟ و ممّا یتفرع علیه مالو تزوّج (المعقود علیه فضولاً فی صورة جهالته بالعقد الفضولی) ممّن یحرم علیه تزویجه لوکان عالماً بالحال فی صورة الاجازة. فلو تزوّجت المرأة المعقود علیها فضولاً من مباشر بالاصالة مثلاً، او بالولایة من شخص آخر، ثم اطلعت علی انّ الفضولی عقدها لغیره. فهل یجوز لها امضاء الفضولی و فسخ‌النکاح المتأخر؟ او لا بل المتأخر لازم؟. ولایحضرنی الآن کلام فیه من الاصحاب. والظاهر من کلماتهم فی کون الفضولی موقوفاً علی الاجازة عدم‌الاعتبار بدونها. فمالم یتحقق الاجازة فهو علی اختیاره و قد عقد علی نفسه عقداً فی حال لایمنعه مانع شرعاً. غایة الامر انّه لواطلع علیه لایجوز له التزویج بالغیر الاّ بعد فسخ‌الاول.[۱] و اذا صحّ العقد فیحتاج بطلانه الی دلیل. بل ولابدّ من الطلاق لو ارادالفراق.

و هذا الکلام ظاهر فی جانب الزوجة. و امّا ان کان المعقود له فضولاً، هوالزوج: فیظهر المثمرة فی مالو زوّجه الفضولی بالبنت و هو قد تزوّج بامّها لجهله بالحال. و امثال ذلک. والاّ فلا منافاة بین صحة العقد و اجازته للفضولی. ثم اذا وقع الطلاق فالظاهر امکان الاکتفاء باجازة الفضولی السابق، من دون تجدید عقد. لعموم الدلیل.

۳۷۴: **السؤال**: اذا و کّل الرّجلان من جانب الزوجین لیذهبا عند عالم لیوکّلاه فی اجراء العقد. و جاءا عنده و وکّلاه فی اجراء الصیغة. و اجری العالم الصیغة فضولاً لعدم ثبوت التوکیل عنده. ثم زُفّ بالمرأة الی زوجها. والزوج لایعلم انّ المرأة عالمة بالمهرام لا. بل یعلم انّها لاتعلم. فهل یجوزالدخول بها ام لا ؟ و یصح ذلک العقد ام لا؟

الجواب: تحقیق هذه المسألة یتوقف علی ذکر مقدمات: **الاولی**: هل یجوز البناء فی العمل علی الوکالة الادعائیة بدون الاثبات ام لا؟ الظاهر الجواز، مثل ان یجیء احد و بیده مال و یقول انّ هذا مال فلان و انا وکیله فی بیعه، فیجوز الشراء منه و التصرف فیه و ان علم المشتری انّه مال فلان. اوجاء رجل عند امرأة و یقول انا وکیل فلان فی تزویجک له، فیجوز للمرأة التزوج به. و ان لم یثبت عندها الوکالة.

و ما قرع سمعک انّه لایثبت الوکالة الاّ بشهادة رجلین عدلین، انّما هو اذا کان هناک مزاحم، او انجرّ الامرالی الدعوی فینکر الموکل التوکیل مثلاً، فالقول قول‌المنکر الاّ ان

۱- عبارة النسخة:... الاّ بعدالفسخ الاول فی معناه فتزویجه بالغیر مع‌الاطلاع بالحال.

يثبت الوكالة بعدلين. او ارادالوكيل قبض عيـن اودين من موكّله و دافعه الغريم و امتنع عن الاداء الاّ ان يثبت الوكالة و ان جازله التسليـم على الاظهر، و ان كان عليه الضمان لو ظهر كذبه. و الحاصل: انّ عدم ثبوت الوكالة (فی محل الاحتياج الى الاثبات) الاّ برجلين عدلين، لاينـا فی جواز قبول قول الوكيـل و المشیٔ على مقتضاه. بناءً على تنـزيل فعل المسلم و قوله على الصحة. ولكن هذا الاصل لايثبت الاّ جواز العمل، لاوجوبه.

الثانية: انّ معنى العقد الفضولی ان لايكون ناشياً من مالک الامر (الواقعی) بالرضا، ولامن وليّه او وكيله كذلـک. فالعقد الذی صدر من المالک فی ظـاهر الشرع ثم انكشف مستحقاً للغير فهو موقـوف على اجازة ذلک الغير. فهو فضولی فـی نفس الامر. و كذلک مايبيعه الغاصب لنفســه. و اظهر افراد مايبيعه احد مع العلم بانّه ليـس ماله بقصد انّه ان اجازه فهو. والاّ فكان باطلاً. و من ذلک يظهر انّه لو ثبت الوكالة بالعدلين و جرى العقد ثم ظهر كذبهما، فهو ايضاً فضولی.

الثالثة: انّ من شرايط صحة العقد انضمامه مـع رضاء الطرفين، سواء كان انضمامه بالمقارنـة مع العقد اولحوقه به، اولحـوق العقد به. مثال الاول العقد الصادر مـن مالكی الامر بر ضاهما بـالفعل. و مثال الثانی هوالعقد الفضولی مع الاجـازة. و مثال الثالث ما وكّل الطرفان ثالثاً فی اجراء العقد او فی تـوكيله الرّابع فی اجرائه، ثم جرى العقد. و من فروع الثالث انّ الزوجين اذا و كّلا احداً فی تـوكيل الثالث لاجل اجراء العقد بينهما على مهر معلوم او مفوّض الى تعيين الوكيل، فقد رضيـا حين التوكيل بعقد تضمن لتزويجهما على النهج المقـرر بينهما. فاذا فرضنا انّ العاقـد لم يعتمد على قولهما ولـم يثبت عنده وكالتهما و احتاط و قصد الفضولی بالعقد (سـواء صرّح بكونه فضولياً، اونواه، او ذكر اسم الرجل والمرأة بدون تـوصيفهما بالموكليّة) فلاريب انّه اوقع ما تـراضيا عليه من العقد. و عدم قصد العاقد للتوكيل غير مضرّ، بل و قصـد كونه فضولياً ايضاً غير مضر. اذ مطلوبهما وقوع العقـد على الـوجه المقـرر بينهما لا بشـرط شیء. و وجـودالقصديـن و عدمهمـا متساويان.

و بالجملـة يصدق فی صورة السـؤال ان الزوجين قد رضيـابان يقع العقد المـذكور لابشرط. و كـون العقد واقعاً و نـاشياً من جهة التـوكيل، غير اشتـراط كونه مـن جهته. فالوكيل وكيل فی العقد و موجد للعقد بتوكيل غيره فی حال التوكيل لابشرط التوكيل. و العاقد ايضاً يعقد فی حال عدم ثبوت الوكالة و فی حال يحكم بكونه فضولياً لابشرط انّه

فضولـي. و الحاصل: انّـه يمكن اجتماع تـأسيس الاساس علـى التوكيل و وقـوع العقد فضولاً مع الحكم بالصحة، ولامنافاة بينهما. فتأمل تفهم.

الرابعة: هل يكفى اخبار الـوكيلين بوقوع العقد فى حلّية تصرفـات الزوجية و ان لم يكونا عالمين؟. الظاهر نعم. لعدم اشتراط العـدالة فى التوكيل و قولهما مسموع فى ما وكّلا فيه. لايقال ان الموكّل فيه، هنا توكيـل العاقد و تعيين المهر (لوفوّض اليهما)، و اما الاخبار عن عقدالعـاقد فهو خارج عمّا و كلاّ فيـه. لانّا قد ذكرنا انّ المطلوب الـواقع من التوكيـل ايجاد العقد فى الخـارج ليحصل لهما حكم الـزوجية[و] هولا يتمّ الاّ بـاطلاع الوكيلين على اجراء الصيغة و اخبار هما عنه. سيمّا اذا اشترطاه، اودلّ العرف عليه لضيق الوقت و بعدالمسافـة الى العاقد و عدم ترقب من يخبرهما عـن ذلك مع احتمال نسيان العاقد و تأخيره عن الوقت المنظور للزّفاف.

الخامسة: جهالةالمرأة المهر فى العقد الدائم غير مضرّ. بل و عدم ذكر المهر اصلاً. مع انّها قدتكون مفـوضة امرها الى الوكيل فى تعيين المهـر، او مفوضة البضع. و يجرى بعض هذه فى المنقطع ايضاً.

السادسة: انّه يمكن تفكيك الاجازتين. فان اجـازت العقد دون المهر فى الفضولى صحالعقد و يـرجع الى مهرالمثل اذا حصل الـدخول. بل بطلان المهر لايـوجب بطلان العقد، كمالوكان خنزيراً او خمراً اومال الغير. فيكفى رضاء الزوجة بالعقد دون المهر فى حلّيتها.

اذا تمهّد هذه المقدمات فنرجـع الى اصل السؤال و نقول: ان كان التـوكيل واقعاً فى نفس الامـر من جانب الـزوجين و ادعياه عندالعـاقد و اوقع الصيغة، صحّـت.- سواء قصد بها التوكيل او احتاط بقصد الفضُولى او اوقع الصيغة بدون ذكر التوكيل و الفضول مردداً فـى القصد بينهما. بل مـع ذكر التوكيـل بل مع ذكـر الفضولى ايضاً احتيـاطاً- ولايحتاج الـى الاجازة ثانياً. و امّـا لوجاء الرجـلان مدعيين للوكـالة و عقّد العاقـد على التفصيل المذكور و ظهـر خلافه: فهو يتوقف على الاجازة. و بعـد الاجازة يصح و ان قبل حين العقـد بالتوكيـل. اذالمراد مـن الاجازة امضاء نفـس العقد [۱]، كمالايوجـب قصد الغاصب المبيع لنفسه عدم صحة الاجازة من المالك.

۱- عبارة النسخة: و قبل التوكيل لايوجب ابقاء نفس العقد.

نعم: لولـم يقبل الوكـالة، او قبل ثم عـزل نفسه، و عقد فضـولاً و كان التوكيـل فی نفس‌الامر ثابتاً، فيشكـل المقام. فهل يحتاج الی الاجازة ثانياً ولايصـح بدونها، او يكفی الرضاء السابق ؟ و يمكن الاكتفاء. اذقد بينّا انّ الفضولی هومالم يكن منضمّاً الی رضاء المتزاوجين اصلاً. و مع استصحـاب الرضاء السابق لايبعد الاكتفاء، و هوليـس باقل من الرضاء اللاّحق.

لايقال: انّه يلزم علـی هذا انه لوكان الرجـل و المرأة راضيين بالتزوج مـايلين اليه، واتفق انّ احداً عقد بينهما مـن باب الاتفاق فضولاً، لكان ذلک الرضا و الشـوق كافياً فی صحة العقد غير محتاج الی لحوق الاجازة و هوباطل جزماً.

لانّا نقول: ما نحـن فيه ليس مـن هذا القبيل. اذ مـا ذكرته مـن الرضاء هـو محض الشهوة و التّمنّی، ولـم يتحقق فيه ارادة. والفرق بين الشهوة و الارادة واضـح. كالنفرة و الكراهة. **فان قلت**: قد يتحقـق الارادة الی التـزوج و القصد الـی ايقاع الصيغـة و يتفّق ايقاعه من فضولی لاخبرله بالحال. و لاريب انّه لايكفی. **قلت**: ما نحن فيه ليس من هذا الباب.لانّ صدور الصيغة حنيئذ انّما نشأ من اطلاع العاقد علی ارادتهما لحصول العقد، و انّما وقع‌العقد لتمشية امرهما، و لوكان بلحوق اجازتهما فكانّما اذناه فی ذلک العقد علی وفق ارادتهما لوقوع العقد وانّما كانت لابشرط وقـوعه توكيلاً و ان كان فی حال تأسيسه علی التوكيل. والاحوط هنا ان يبنی علی‌الاجازة.

۳۷۵: **السؤال**: اذا كان احد طـرفی النكاح مباشـرياً بعنوان البتّ و اللـزوم، والاخر بعنوان الولاية مع غيبة المولّی عليه. و صار‌الغائب مفقود الخبر. كيف حال هذا النكاح؟.

الجواب: اعلم ان عمدة الاستدلال فی‌الفضولی هو عموم قوله تعالی «اوفوا بالعقود» و بعض الاخبـار الواردة فـی بعض المـوارد. و وجه الاستـدلال بالايـة فی‌الفضـولی انّ مقتضاها «وجوب الوفاء بالعهود الموثقة». و ايثاق العهد فی‌البيع الباتّ اللازم [و] النكاح البآت اللازم، انمـا هو بمجردالعقد، ای الايجاب والقبـول الصادرين من مـالک المال او البضع، او من يقوم مقامهما من ولی او وكيل. و اما فی‌الفضولی: فالايثاق يحصل بلحوق الاجازة بالعقد، اذا صدرت عـن المالک او وليه من جانب من عُقّد لـه فضولاً. فكانّه قال «التزمت الايجاب و القبول الواقعين من الفضولی لنفسی او للمولّی عليه».

و قد يتصور هنـا نوع آخر من الالتزام قبل الاجـازة و هو انه ليس للفضولـی فسخ ما اوقعه فضولاً. فلاينفعه التقايل و الفسخ لابطال الاثـرالذی يترتب علی الفضولی. اذترتب

اللزوم علی‌الفضولی مـن آثار لفظه و اللفظ المتلقی منه من الاسباب الـوضعیة الشرعیة التی یحتاج ازالـة اثره الی سبب آخـر من‌الاسباب الشرعیـة و هولبس الافسخ مـن وقع العقدله أو ولیه. فلا ینفع تقایل الفضولیین فـی‌اللزوم الذی یحصل باجازة من وقع العقد له بعـد ذلک. و قد یحصـل الایثاق بالتـزام المالـک للامر (اصـالة اوولایة) منضمـاً الی الایجاب أو القبول من الفضولی. فاذا باع زید من عمرو فضولاً ببکر، او انکح زینب لعمر و فضولاً، فـالایثاق مـن جانـب عمرو یحصل بـالاجازة، و بعـد الاجازة یجـب علیه الـوفاء بمقتضاه[1]. و اما ایثاق عمـرو من جانب بکرو زینب فـانما یکون بالتزام بکـر کون الثمن لعمرو ان اجازالبیـع ولم یصدرمنه الفسـخ، و بالتزام زینب للـزوجیة ما لم یفسـخ عمرو العقد.

والاشکال هنا انمـا هو فی تحدید الالتـزام و مقداره و الفرق بین‌الالتزام عـن جانب المالک للامر من الطـرفین فی‌الفضولی،[2] و بین الالتزام مـن الطرفین فی‌العقـد البتّ اللازم من الطـرفین. فالالتزام من الطرفیـن فی‌العقد البتّ انما یحصـل بمجردالعقد، و المزیل له لایکون الاباحد من الامور المقـررة من الشارع (مثل التقایل و الفسخ الحاصل من الخیارات المعهودة فـی‌البیع، و کذلک الفسخ بالعیـوب و الردة و الطلاق و اللعان و غیرها فی النکاح) و کل ذلک من الطواری للعقود اللازمة.

و اما الالتزام مـن احد الطرفین فی‌الفضولـی: فاطلاقه لایکفی فـی‌الالتزام الابدی علی الاطلاق حتی ینحصر المزیل فی ما قُرّر من جانب الشارع. بل قدیکون تابعاً لمقدار الالتزام. و الشارع و ان قرّر له مزیلاً (و هو فسخ مـن عُقدله فضولاً و ولیه) ولکنه قدیکون المزیل من جانـب العاقد الملتزم بسبب انه لم یلتزم الامقـداراً خاصاً. و بسبب الاشکال فی تحـدید مقـدار الالتزام اختلفوا فـی صحة بیـع مال الطفل فضـولاً اذا لم یکـن ولی شرعی. فقیل: لایصح الالتزام الی زمان البلوغ، لاشتراط الامکان الاستعدادی فی اقرب المراتب. و قیل: یصح، لکفایة مطلق الاستعداد.

و ظهر من ذلـک انّ لایثاق العهد هناک حداً محـدوداً عندهم. و یظهر مـن کلماتهم هذه ان الالتزام مع‌الیأس عـن التمکن من اجازة المالک او من یقوم مقـامه- کمالو عقد

۱- و فی النسخة: و بعدالاجازة یجب علیها.

۲- عبارة النسخة:... عن جانب المباشرالمالک للامر من الطرفین فی‌الفضولی.

الفضولی لمجنون مطبق حصل الیأس من بـرئه عقد النکاح - لیس من العهود الموثقة التی یجب الوفاء بها. فلو فرض من باب خلاف العادة افاقة المجنون فلاینفع فی اللزوم. و لعل السر فی ذلک ان التزام الزوجة لزوجیة هذا المجنون سفه، فلایصح. و لایجوز لولیها ایضاً امضائه لعدم المصلحة جزما. فبطلان هذا من جهة بطلان الالتزام.

و قدیکون البطلان مـن جهة ظهور عدم الالتزام، کما لو نکحها الفضـولی للغائب ثمّ صارالغائب مفقـود الخبر وطال الزمـان. فانا و ان جوزنـا التزامها النکاح للطفـل لکون زمان الصبـا محدوداً، و للغائب نظـراً الی اعتیاد رجـوعه عـن السفر او بلوغ الخبـر عنه بالرضاء والفسخ. فـانما ذلک لبنائها الامر علی المحدود المتعـارف، والا فلم یظهر منها الالتزام. و ان صار مفقودالخبر و ذهب من غیبته عشـرون سنة، فالالتزام انما هو بمقدار المعتاد و هی لم تلزم الزاید عنه.

فلایحســن ان یقال «انها التزم بـالزوجیة بحسب نظـرها الی ان یعود او یجــیء عنه الخبر، فلزم من جانبها ولاینفسخ الابفسخه. لان الالتزام مصحح للعقد من جانبها و رفعه یحتاج الی الـدلیل فیصیر الزوجـة من باب زوجة مفقـودالخبر، بالنسبة الیهـا، و ان لم یتحقق الزوجیة بعد من جانب المعقود له». لانانقول: العادة، من باب المقید للاطلاق. و ان لم یصـرح بذلک ولم یتفطـن لاحتمال عدم الـرجوع و بلوغ الخبر. فصیـرورة الزوج مفقود الخبر بعـد العقد یکشف عن عدم التزامهـا للزوجیة رأساً، لانه مستلـزم للزوجیة الی حین ظهور کونه مفقودالخبر حتی یقـال: انه اذا ثبت الزوجیة فی آن فهی مستمرة و یحتاج رفعها الی الدلیل. فالمرأة الغافلة عن هذا المعنی عالمة بانها غیر ملتزمة للزوجیة علی هذا التقدیر رأساً. و العلم بالشیء لایستلزم العلم بالعلم. ولو فرض العلم بذلک بان تتفطّن بذلک و تلتزم بها مع ذلک فانّه ایضاً سفه، ولایصح معاملتها ولاامضاء ولیها، کمامرّ

لایقال: انّها فــی العقد الدائم البـتّ ایضاً لو تفطّنت بـانّ الزوج یصیر مفقـودالخبر بعدیوم اویومین، فلایلزم الاستمرار و الدوام حین العقد، فلافرق بین العقد للغائب فضولاً و العقد البتّ. **لانّانقول**: انّ مقتضی العقد الدائم حین حضور الزوج هوالاستمرار با لذات، و الذاتــی لایتخلّف باجراء حکـم مفقودالخبر. اذ طـروّ ذلک من الطواری لهـذه المهیّة. بخلاف الفضـولی فـانّه بالـذات کالمعلّق المشـروط بالاجـازة. فکانّها قـالت «التـزمت بالـزوجیة ان أجاز الغائب»، بخـلاف العقدالدائم [البـاتّ]. و القول بـ «انّه لیـس هنـاک تعلیق بل هوالتزام الاّ ان یطرء عدم الاجازة لا انّه التزام ان اجاز»، محض تغییر العبارة. بل

هو فی الحقیقـة تعلیق و التعلیق ایضاً محـدود بالمتعارف. لا ان یکون معلقـاً علی اجازة الی القیامة ولادلیل علی بطلان التعلیق فی العقود مطلقا.

و اما حکـایة صیرورتهـا من باب «زوجـة مفقودالخبر»، فلیـس منها عین ولااثـر فی کلمات الاصحاب والاخبار. اذاخبارهم و فتاویهم ظاهرة بل صریحة فی الزوجیة الثابتة، لافـی الفضولی. فلا وجه لان یعامل مع النکـاح الفضولی معاملة الزوجیة الثابتة. مع انّ نفی الضرر و العسر والحرج دلیل مستقل، ولـولا اجماع الاصحاب و اخبار هم لقلنا بجواز الفسخ او لزوم الطـلاق من الحاکم، ان لم تصبـر الزوجة ولم یمکن العمـل علی مقتضی حکم مفقودالخبر (مـن الفحص اربع سنین فی الزوج المفقود الخبر) فـی النکاح الثابت الباتّ ایضاً.

و مماذکر نایظهر انّه لوکان الغائب صغیراً و زوّجه ولیّه ولایةً بامرأة رشیدة نکاحاً تامّاً، ثم صـار الصغیر مفقـودالخبر، فلیـس حکمه حکم الفضـولی. بـل لابدّ فیـه من معـاملة مفقودالخبر. و قد تحقق بما ذکرنا انّ لـزوم العقد المذکور [و] صحته من فروع «اشتراط وجود المجیز عندالعقد امّا بالفعل او بالامکان الاستعدادی فی اقرب مراتبه، او با بعد منه اذا کان محدوداً بوقت مضبوط ولوکان الانضباط بالعرف و العادة».

۲۷۶: السؤال: الختان واجب او مستحب ؟ و علی الاول، فهل هو واجب لنفسه او لغیره ؟ و ما معناه؟. و هل یثبت فیه حقیقة شرعیة ام لا ؟ و کیف الحال فی النساء؟.

الجواب: لاخلاف فی وجوب الختان للرجل بین علماء الاسلام، بل هواجماع منهم. کما عـن جماعة منهـم بل کادان یکون ضـروریّاً من الـدّین[1]. و امّا رجحـانه فضـروری. والاخبار فی ذلک تقرب من التواتر[2]. ولاریب فی وجوبه علی البالغ العاقل بعد کماله غیر مختون فیختـن نفسه. حتی انّ الکافـر اذا اسلم یجب ختـان نفسه ولو طعن فـی السنّ، بـلاخلاف ظـاهـر. و فی الکـافـی «عن السکـونـی عن ابـی عبـدالله-ع- قال: قـال: امیرالمؤمنین-ع- اذا اسلم الرّجل اختتن ولو بلغ ثمانین سنة»[3].

و اما وجوبه علی الولیّ قبل البلوغ: ففیه قولان، اظهرهما و اشهرهما العدم. للاصل و

۱- قال صاحب الجواهر: بالضرورة من المذهب والدیـن، التی استغنت بذلک عن تظافر النصوص، کغیرها من الضروریات- الجواهر: ج ۳۱ص ۲۶۱.

۲- الوسائل: ج ۱۵، ابواب احکام الاولاد، الباب ۵۲-الی-۵۹.

۳- المرجع: الباب ۵۵ح ۱- الکافی (الفروع): ج ۲ص ۹۱.

خصوص **صحيحة** على بن يقطين «قال: سألت اباالحسن-ع- عن ختان الصبىّ، لسبعة ايّام من السنّة هو؟ او يؤخّر؟ فايّهما افضل؟. قال: لسبعة ايام من السنّة، و ان أخّر فلابأس»[1]. فانّ اطلاق الرخصة فى التأخير يشمل حين البلوغ قال فى **المسالك**: و فى الحديث «انّ ابن عباس سئل: مثل من انت حين قبض رسول الله(ص)؟ قال: انا يومئذ مختون و كانوالا يختنون الرجل حتى يدرك». و فى **صحيحة** ابى بصير «قال: سألت اباجعفر-ع-عن الجارية تسبى من ارض الشرك فتسلم فيطلب لها من يخفضها فلايقدر على امرأة. فقال: اما السنة فالختان على الرجال، وليس على النساء»[2].

و ربما يستدل عليه بانه واجب لماهو مشروط به من العبادات، فلايجب الا بعد وجوبها. ولو سلم وجوبه لنفسه فانما هو على المكلف، لان الاصل براءة ذمة الولى.

والقول الاخر فى التحرير، ولم نقف على دليل عليه. و اما الامر الوارد فى الاخبار بختن الغلام يوم السابع، فمحمول على الاستحباب، سيما مع اقترانه بثقب الاذن الذى ليس بواجب جزماً.

و اما الكلام فى انه واجب لنفسه اولغيره: فنقول: انه لامنافاة بينهما فقد يجتمعان، كالايمان الذى هو شرط صحة العبادات. و الظاهر انه من هذا القبيل، لاطلاقات الادلة. ولاينبغى الاشكال فى وجوبه لنفسه، وانما الاشكال فى وجوبه لغيره وان الغير اى شىء هو؟ فنقول: اما الطواف فالمشهور فى وجوبه له. بل قال فى **المدارک** «ان وجوبه له مقطوع به فى كلام الاصحاب» و ظاهر**المنتهى**«انه موضع و فاق». و مثله ما فى**الذخيرة** الا انه قال «اكثر الاصحاب». و عن ظاهر ابن ادريس التوقف.

ثم: انّ الظاهر انه شرط فى الصحة ايضاً. و عن ابى الصلاح «انه شرط الحج باجماع آل محمد-ص-». ويدل عليه الاخبار **الصحيحة** الناهية عن طواف غير المختون، فان النهى يدل على الفساد فى العبادات. منها **صحيحة** معاوية بن عمار «عن الصادق-ع- قال: الاغلف لايطوف بالبيت، ولابأس ان تطوف المرأة» و صحيح حريزبن عبدالله و ابراهيم بن عمر «عنه-ع- قال: لابأس ان تطوف المرأة غيرالمخفوضة، فاما الرجل فلايطوف الا و هو مختتن»[3] و ظاهر اطلاق الاخبار و الفتاوى عدم الفرق بين الواجب و

۱- المرجع: الباب ۵۴ح ۱.
۲- الوسائل: ج۹، ابواب مقدمات الطواف، الباب ۳۳،ح ۱.
۳- الوسائل: ج۹، ابواب مقدمات الطواف، الباب ۳۳ح۳.

المندوب. ولايجب في النساء كونها مخفوضة ولايشترط حجهنّ به بلاخلاف، و قد صرح به الاخبار.

و كذا الصبى للاصل و عدم انصراف الاخبار اليه. و يظهر الثمرة فى الاعتداد بعبادته على القول بشرعيتها، وجواز نكاحه بعدالبلوغ. و كذلك الاظهر فى الخنثى، العدم، لذلك. و ان كان الاحوط فيهما الاعتبار. و تمام الكلام فى ذلك فى وظيفة كتاب الحج.

و اما غير الطواف: فلم اقف على مصرح به الاّ الشهيد الثانى فى **المسالك** حيث قال- فى كتاب النكاح فى الدليل الذى ذكره للقول بعدم وجوب الختان على الولى قبل البلوغ- «ان الختان شرط فى صحة الصلوة و نحوهامن العبادات فلا يجب الآمع وجوب المشروط». و كذلك قال بعد ذلك فى مسأله ختان الخنثى: «فى وجوبه فى حق المشكل منها وتوقف صحة صلوته عليه، وجهان: من الاصل و من عدم حصول اليقين بصحة العبادة بدونه». و قال فى مسألة امامة الاغلف « لم يصح صلوته فضلاً عن الاقتداء به» يعنى فى صورة تركه مع التمكن منه.

و قال فى المدارك بعدان حقق ان المنع من امامته انما هو اذا ترك الختان بلا عذر لفسوقه و ان الكراهة انما هى مع العذر:«و اعلم ان المنع من امامة الاغلف مع القدرة الى الاختتان لا يقتضى بطلان صلوته، لعدم توجه النهى الى حقيقة العبادة. الا ان نقول باقتضاء الامربالشىء النهى عن الضد الخاص و جزم الشارح بالبطلان و لم نقف على مأخذه». اقول: بل يظهر مما رواه زيدبن على عن آبائه عن على (عليهم السلام) «قال: الاغلف لايؤم القوم و ان كان اقرئهم لانه ضيع من السنة اعظمها، ولاتقبل له شهادة ولايصلى عليه، الا ان يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه»[1] عدم الاشتراط. فان الظاهر انه(ع) لم يمنع عن الامامة من اجل بطلان صلوته باعتبار فقدالشرط. بل منع لاجل فوته.

والحاصل: انه لم يثبت من الادلة اشتراط شىء من العبادات به الاالطواف. و يحتمل بعيداً ان يكون نظره فى قوله باشتراط الصلوة به الى قوله-ع- «الطواف بالبيت صلوة». بناء على دلالته على اتحاد هما فى الاحكام الامـا اخرجه الدليل، و ثبوت هذا الحكم فى الطواف كاشف عن كون الصلوة ايضاً كذلك. و فيه اشكال.

١- الوسائل: ج٥، ابواب صلاة الجماعة، الباب ١٣، ح١.

و اما السؤال عن حقيقة الختنة شرعاً او عرفاً: فلـم يحضرنى الآن فيه كلام منهم فى بيان ذلک، ولا ادعاء «حقيقة شرعية» فيـه، ولا «حقيقة عرفية فقهية»، الاّ عبارة **الدروس** حيث قال «والواجب كشف جميع البشرة، فلوزاد الفاعل ضمن وان اذن له فى الختان».

اقول: البشرة هى ظاهر جلد الانسان. و مـن هذا يظهر انّ الغلفة لايسمّى بشرةً، بل هى جلدة زائدة شبه بشرة الحشفة. و ظاهره وجوب قطـع جميع تلک الجلدة ليكشف جميع ماتحتها و هـو الحشفة. و مراده من قوله «فلـوزاد الفاعل» يعنى قطع شـىء من الحشفة ايضاً. ثم قـال «ولو فعل ذلک الحاكم فـى حرّ او برد مفرطين، قوّى الشيـخ الضمان فى كتاب الاشربة و عدمه فى كتاب الحدود من **المبسوط**». انتهى.

والمرجع فى امثال ذلک العرف و اللّغة، قال فـى القاموس «ختن الولد، يختنه، فهو ختين و مختون: قطع غرلته. والاسم ككتاب و كتابة. والختانة صناعته. و الختان: موضعه من الذكر». و قال فى باب الغرلة بالمعجمـة ثم المهملة «الغرلة بالضّم: القلفة. والاغرل: الاقلف». ثم قال «و الأقلف من لم يختن». و قال فـى باب الغلف بالكسر «الرغلة بالمهملة ثم المعجمة». و قال فى بـاب الرغل «الرغلة بالضم: القلفة والارغـل: الاقلف». و قال فى باب الغلاف «رجل اغلف- محرّكة-: اقلف. و الغلفـة بالضم: القلفة». وانت خبير بانّ هذه الكلمات لم تفد فى بيان حقيقة الختن. لانّها مستلزمة للدور.

و قال فى مجمـع البحرين «الختان- بالكسر و هـو يؤنّث بالهاء- موضـع القطع من الذكر. و قد يطلق على مـوضع القطع من الفرج. فالمراد بالتقاء الختانيـن تقابل موضع قطعهما». و قال فى باب الغلف «الغلف بالضـم: الجلدة التى تقطع فى الختان. و جمعها غلف. مثل غرفة و غرف». و فى القاموس «الحشفة محركة: ما فوق الختان». و فى مجمع البحرين «رأس الـذكر من فوق الختان اذا قطعـت وجبت الدية». و يحصل مـن ملاحظة مجموع كلماتهم أنّه قطع الجلدة التى هو كالغلاف للحشفة. و له نهايتان احديهما الذكر و يستره بحسـب الخلقة غالبـاً ولهذا تجويـف. والاخرى فى منتهـى التجويف فـى اصل الذكـر. فلو فرض لصوق للجلـدة باصل الذكـر يعالجون فـى فصله بادخال ميـل تحت الجلدة ثم يمدّون الجلـدة و يجرّونه الى الخارج بمقدار اذا قطعـت ظهر رأس العضو غير مستتر بالجلد. هذا هوالمتعارف بين الناس ولاينافيه كلام اهل اللغة.

بقى الكلام فى انّ لحصول مصـداقه المأمور بـه فى الشرع حداً معينـاً- بمعنى انّه يجب كـون تمام رأس الذكر المسمـى بالحشفة خارجـاً-؟ او يكفى ولو بقى شـىء منها

مستوراً-؟ فالـذى يمكن ان يقال بدخـوله فى المصداق جـزماً هو ما ظهـر شبيه الرأس والعنق من الانسان، و ما بعد الحلقة (الذى هـو محل الموسى) مثل جسد الانسان. و ما يمكن القول بعـد [م] دخوله فيه جـزماً [هو] ما بقـى بعدالقطع ثقبة الاحليـل مستورةً بالجلدة. و الاشكال فى مابين الامرين المذكورين.

ولايمكن الاستدلال بوجـوب الاول بقولهم «اذا التقى الختانان وجـب الغسل والحدّ والرجم» بتقريب تعليق الشارع. اذا لاغلب انّها امور لادخل لوضع الشارع فيها، و معيارها العرف واللغة. ولمّا كان ذلـك العمل فعلاً مرغوبا من حيث التلـذذ والتنزّه (حيث انّه قد يجتمع تحـت الجلدة الاوسـاخ والعذرات التى بعـدالجماع و يتنفّر ويتقذّر منـه) فبنى المشرفون امرهم على ذلک و صار متعارفاً بينهم. ولمّا كان استيصال تلک الجلدة بالمرّة ادخل فى المقصود صـار ذلک اصلاً فى العرف و العادة و سمّى مـوضع استيصال تلک الجلدة ختاناً عندهم بناءً على الغالب و الغرض الاصلى.

ولكن لم يعرف من اهل العرف انّهم جعلوا لفـظ الختنة حقيقةً فى ماحصل منه هذا الفرد الاكمل فقط، اولمطلق قطع الجلدة. و صيرورة لفظ الختان اسماً للموضع الخاص الذى هو محل استيصال الغلفة بالمرة و حقيقـة فيه، لايستلزم صيرورة لفظ الختنة ايضاً حقيقة فى ما استوصل تلک الجلدة. و امرالشارع بالختن بقوله «اختنوا اولاد كم» و امثال ذلک ممـاورد فى وجوب الختنة انّمـا هو فيما كـان مبدأ الاشتقاق، و مفهوم اللفـظ هو مطلق قطع الجلدة. بمعنى انّه لم يعلم امره با كثر من ذلک.

فالشـارع علّق الاحكام الكثيرة بـدخول الاحليل فى الفـرج الى حدّ يلتقى مـوضع استيصال تلـک الجلدة موضع خفـض المرأة. و المراد المـوضـع الذى من شأنـه ذلک. لاماحصـل فيه بالفعـل. والاّ لم يجب الغسـل على غير المختـون و على من بقـى نصف حشفته مستوراً و على من خلق مختوناً. فلامدخلية لذلک. و لزوم ايجاب الشارع الختان الى هذا الحـد (بل وجوب الختان) امر آخر و حكـم برأسه، مع قطع النظـر عن الاحكام المترتبة عليه. فلابدّ من معرفة انّ الشارع هل اوجب ذلک على وفق الحدّ الذى بنى عليه اهل العرف فى الاغلب، و مايكون المقصود حصـول الغـــــرض المترتب عليه اكثر و هو حد استيصال الغلفة بالمرّة-؟ او اكتفى بـالمسمّى (يعنى مسمّى قطع تلک الجلدة، سواء تحقق ماهو مطابق لوفق مقصد اغلب الناس و مؤسس هذا العمل ام لا)؟.

والذى يتحصل من كلمات اهـل اللغة هو ما يتضمـن قطع الجلدة لتى هـى غلاف

الحشفة. و امّا الاستيصال رأساً فلايفهم. كما انّ قطع الاوداج الاربعة فى الذبح يحصل بفصل شىء منها من الباقى و ان كان المفصول قليلاً و الباقى كثيراً. ولم يعلم من الشرع از يد من ذلك، مع حصول المعنى اللغوى و العرفى بذلك. فقطع الغرلة و الغلفة ايضاً يحصل بذلك، والاصل براءة الذمّة عمّا هو از يد من ذلك. نعم الظاهر انّ ظهور ثقبة الحشفة ممّا لابدّ منه. فلايكفى مع استتاره و ان قطع من الجلدة شىء. كما يشعر بذلك الاخبار الواردة فى مذمة الاغلف، فانّ الظاهر منه المستتر با جمعه.

و يويّد ذلك (بل يدل عليه) ماورد فى وجوب اعادة الختان ان نبت الغلفة بعده فقد روى الصدوق فى كتاب **اكمال الدين** بسنده عن ابى الحسين محمدبن جعفرالاسدى فى ما ورد عليه من التوقيع عن محمدبن عثمان العمرى فى جواب مسائله عن صاحب الزمان(ع) «و امّا ما سألت عنه من امرالمولود الذى تنبت غلفته بعد ما يختن، هل يختن مرّة اخرى. فانّه يجب ان تقطع غلفته، فانّ الارض تضجّ الى الله عزّوجل من بول الاغلف اربعين صباحاً»[1] و رواه الطبرسى ايضاً فى الاحتجاج. و وجه الدلالة: انّ الظاهر ان المراد به نبات الغلفة و صيرورتها بالصورة الاولى. و هذا لايمكن غالباً فى مالواستوصل الغلفة، بل هو فى ما قطع قليل منها، فيظهر من الرواية انّه لولم تنبت ثانياً فى هذه الصورة لكان كافياً. و تعليله(ع) بضجيج الارض من بول الاغلف يشهد بانّ موردالسؤال كان كذلك.

و يؤيّد ما ذكرنا ايضاً ماورد فى استحباب امرارالموسى على من ولد مختوناً، كما رواه الصدوق ايضاً فى كتاب المذكور «عن ابن ابى عمير: قال: سمعت اباالحسن موسى بن جعفر(ع) يقول لمّا و لدالرضا: انّ ابنى هذا ولد مختوناً، وليس من الائمة- عليهم السلام- احد يولد الاّ مختوناً طاهراً مطهراً، و لكنّا سنمرّ عليه الموسى لاصابة السنّة و اتباع الحنيفية».[2] وجه التأييد انّه يحصل اصابة السنة بما نحن فيه بالطريق الاولى. و يؤيّده ايضاً الرواية التى وردت فى انّ سارة لمّا عابت ها جر و أزرتها من اجل كونها غير مخفوضة، ولد لها اسحق غير مختون، و أمر ابراهيم بختن اسحق و اذاقته حرّالحديد لا زراء سارة هاجر. و جرت به السنّة فى اولاد اسحق بعد ذلك، بعد ما كان السيّرة فى اولاد الانبياء اَن يسقط غلفتهم يوم السابع مع سررهم[3]. و انّ اذاقة حرّالحديد يحصل و ان لم

۱- المرجع: الباب ۵۷ ح ۱

۲- المرجع: الباب ۵۳ ح ۱

۳- المرجع: الباب ۵۲ ح ۶

یستاصل الغلفة. و یشیر الیه الدعاء الوارد فی الختان انّه یقول «اللّهمّ هذه سنتّک [و سنّة نبیّک و اتّباع منّالک ولدینک بمشیّتک و بارادتک لامر اردته و قضاء حتمته و امرا نفذته] فاذقته حرّالحدید فی ختانه و حجامته لامر انت اعرف به منّی [اللّهم فطهّره من الذنوب و زد فی عمره و ادفع الآفات عن بدنه والاوجاع عن جسمه و زده من الغنی و ادفع عنه الفقر فانکَ تعلم و لانعلم]».[۱]

و یؤیّده ایضاً **صحیحة** محمدبن مسلم عن الصادق(ع) فی جملتها ان رسول‌الله(ص)- قال لامّ حبیبة التی کانت خافضةً تخفض الجواری «اذا انت فعلت فلاتنهکی ولاتستاصلی و اشمی فانّه اشرق للوجه واحظی عندالزوج»[۲]. قوله-ص- «واشمی» یعنی خذی منه قلیلاً شبه‌القطع الیسیر فی ختان المرأة با شمام الرائحة، و «النهک»المبالغة فیه. ای اقطعی بعضاً و ابقی بعضاً. و «احظی عندالزوج» ای احب الیه.

و **روایة** عمروبن ثابت «عن ابی عبدالله-ع- قال: کانت امرأة یقال لها ام طیبة تخفض الجواری، فدعاها النّبی-ص- فقال: یا ام طیبة اذا خفضت فاشمی ولاتجحفی فانّه اصفی للون الوجه و احظی عندالبعل».[۳]

و وجه التأیید فی الخبرین انّ تقیید اطلاق ماورد فی خفض الجواری بلفظ «الخفض» فی بعضها و بلفظ «الختن» فی بعضها، بهاتین الروایتین بدون تعیین فی المقدار، یفید انّ مسمّی القطع کاف فی حصول المکرمة والرجحان.

و حاصل المقام: ان الّذی ثبت فی‌العرف کونه مطلوباً هوظهور مجموع‌الحشفة بقطع الجلدة الّتی هی غلافها و قصد ذلک. سواء حصل تمام‌المقصود ام لا. فمن ختن ولم یستأصل جلدته یصدق علیه انّه فعل به هذا الفعل. و الشارع ایضاً امر بفعل ما یصدق به ذلک لابشرط حصول تمام المقصود. و یحصل الامتثال بذلک و ان لم یستأصل، والاصل عدم ثبوت الامر بالاستیصال. و امّا لزوم الاعادة لو نبت الجلدة ثانیا بحیث احاط الثقبة، فلاجل صدق «الاغلف» حینئذ.فالمستفاد من الاخبار شیئان: احدهما ذمّ الاغلف و بطلان طوافه (مثلاً و غیر ذلک) و المنع عن الاغلفیة. و الثانی کونه مختوناً. فلوفرض

۱- المرجع: الباب ۵۹ح۱.

۲- وسائل: ج ۱۲، ابواب مایکتسب به، الباب ۱۸ح۱.

۳- المرجع: الباب: ح۲.

صیرورته مختوناً بسبب قطع بعض الجلدة حصل الامتثال من هذه الجهة ولم یحصل[۱] الامتثال من جهة لزوم الاحتراز عن کونه اغلف.

فتأمّل فی ما ذکرنا بنظر دقیق فانّه تحقیق حقیق بالتصدیق. فما یظهر من **الدروس** من وجوب کشف جمیع البشرة، ان ارادمنه کشف بشرة الحشفة با جمعها، لم یرتبط بدلیل تامّ.

و امّا السؤال عن خفض الجواری فلاخلاف فی استحبابه، و عدم ظهور الخلاف یکفی للمسامحة فی السنن. و ان کان الاخبار لیست بصریحة فی الاستحباب، بل فی بعضها نفی کونه من السنة. ففی **صحیحة** عبدالله بن سنان «عن الصادق -ع- قال: ختان الغلام من السنّة و خفض الجاریة لیس من السنّة»[۲]. و قدمرّ **صحیحة** ابی بصیر، و فی روایة غیاث بن ابراهیم «عنه عن ابیه علیهما السلام قال: قال علی -ع-: لابأس ان لاتختتن المرأة. فامّا الرجال فلابدّمنه»[۳]. و **روی** فی الکافی عن مسعدة بن صدقة «عن الصادق -ع- قال: خفض النّساء مکرمة و لیس من السنة ولاشیئاً و اجباً، وایّ شیء افضل من المکرمة»[۴]. و **روایة** عبدالله بن سنان «عنه -ع- قال: الختان سنّة للرجال و مکرمة للنساء»[۵]. ولایخلوان من اشعار بالاستحباب. و لعل المراد بالمکرمة کونها مکرمةً عند زوجها.

و امّا حقیقة الخفض: فقال فی **القاموس** «و خفض الجاریة، کختن الغلام خاص بهنّ». و یؤدّی مؤداه مافی مجمع البحرین. قال فی القاموس «امّا عذرة المرأة و هی جلدة کعرف الدیک -و فی بعض النسخ «کفرق الدیک». و لعلّه الاظهر- بین الشفرین فی اعلی الفرج فوق مدخل الذکر و فوق مخرج البول اذا قطعت. فهی اصلها کالنواة تشاهد عندالهزال و تستر عندالسمن. فیستحب ازالتها. ولایملک الحاکم اجبارها، فلواجبرها اوقطعها اجنبی حسبة ضمن السرایة. و فی ضمان المقطوع عندی نظر، ولم اقف فیه علی کلام. فان قلنا به ، ضمن الارش فی اقرب از منة الجرح من الاندمال. و اما عذرة البکارة: فمضمونة الاّ علی الزوج، علی کلام **المبسوط**.

۱- عبارة النسخة:... بسبب قطع بعض الجلدة و حصل الامتثال من هذه الجهة ولکن لم یحصل...
۲- وسائل: ج ۱۵، ابواب احکام الاولاد، الباب ۵۶ح ۲.
۳- المرجع: الباب ۵۲ح۸.
۴- المرجع: الباب ۵۶ح۳.
۵- المرجع: الباب ۵۸ح ۱.